حراس الشريعة

مجلة إسلامية شهرية

العدد الثامن - ذو الحجة ١٤٣٤

السير في حلقة مفرغة

السلفيون والمجتمع والسلطة

طارق عثمان

الفاندايك

تاريخ أشهر ترجمة عربية للكتاب المقدس

هيثم سمير

والعلم في الكبر.. أيضًا

البشير عصام

الدولة العثمانية

وسؤال تطبيق الشريعة

طاهرة عامر



محتويات العدد

المدونة: http://alhorras.wordpress.com

فيس بوك: facebook.com/AlHorras

تويتـــــــر: twitter.com/ALHorras

البريدالإليكتروني: horras.sh@gmail.com



الحمد لله وحده ..

لا يمكنك أن ترد واقع التجريف الثقافي وضحالة الوعي المنتشرة بين المسلمين اليوم إلى عامل واحد.
الظروف السياسية والاقتصادية، ومناهج التعليم، والأمية التربوية، وخنق الاستبداد للمجتمع ومحاصرته له=كل تلك العوامل وغيرها ساهمت في هذه النتيجة المحزنة والخطيرة في الوقت نفسه.

وساهمت الثورة المصرية والمتغيرات الاجتماعية والسياسية بعدها في زيادة واقع التجريف، وذلك بسبب التداعي المجتمعي تحت وطأة الحروب السياسية التي عاشها الناس خلال العامين الماضيين، خاصة مع انشغال كبرى الحركات الاجتماعية الإسلامية وغير الإسلامية في أتون السياسة الملتهب.

فسيلة المؤمن، الأشياء الصغيرة الفعالة، اجتماع النقط، طلب الفتح بطول الطَرْق، كل تلك المعاني هي ما يفتح للناس أفق الإصلاح رغم ضعف ما بين أيديهم من الإمكانات، وهي في الوقت نفسه ما يقطع عليهم باب العذر؛ إذ لا قعود حينئذ إلا من كسل وعجز.

بين صفحات هذه المجلة ستقابلك مجموعة من الأقلام تكسر الحدود ولا تعرف غير الإسلام رابطة تجتمع عليها؛ لتشترك في هم أساسي واحد هو محور اجتماعهم بقطع النظر عن مواطن اتفاقهم واختلافهم الأخرى؛ إنه هم الثقافة والوعي، وسبل إعادة إخصاب هذه الأرض المجرفة، واستثمار ما فيها من بقايا البذور ومكاثرتها، وتعاهدها بالسهر والري، وقتل ما قد يعرض لها من الآفات التي تريد اغتيالها قبل أن تؤتي أُكُلها.

لم تجتمع هذه النخبة لتحملك على موافقتها الرأي، وإنما لتحرضك على تجويد صناعة الرأي.
لم تجتمع هذه النخبة لتصنع منك نسخة منها بل لعلها لا ترجو شيئًا كرجائها أن تكون نسيج وحدك.
لم تجتمع هذه النخبة لتلقنك أفكارها، وإنما لتقيم لك أمثلة في طرائق إقامة الأفكار؛ لتقيم أنت صروح أفكارك.

الدين والوحي والفقه والوعظ والأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع والتاريخ وكل ما له صلة بتجويد صناعة التفكر ستجدونه بين جنبات هذه المجلة، تعاملوا معه على أنه بذور منثورة، وتابعوا معنا ومع غيرنا ومع أنفسكم مثنى وفرادى، وارتقبوا وقت حصاد ثمار أنفسكم بعد هذا البذر الطويل، وآتوا حقه يوم حصاده، واشكروا لله واعبدوه.

وعلى الله قصد السبيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

هيئة التحرير

الفاندايك
تاريخ أشهر ترجمة عربية للكتاب المقدس

هيثم سمير

هل ترجمة الفاندايك للكتاب المقدس نص مقدس؟!
للإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرف تاريخ كتابة هذه النسخة، كيف كتبت ولماذا، من كتبها ومنهجية كاتبها، ومن أي أصل ترجمت.

تاريخ الكتاب المقدس العربي

يرجع تاريخ الكتاب المقدس بين العرب إلى ما قبل الإسلام، وبالرغم من أن المراحل الأولى من هذا التاريخ لم تحظَ حتى الآن بقدر كبير من الاهتمام والدراسة، إلا أنه يمكننا أن نقرر بعض المعلومات عنها. فالكتاب المقدس في المرحلة السابقة للإسلام كان يترجم شفاهة من أصول سريانية وعبرية، ولا توجد أي أدلة يمكن منها استنتاج تداول الكتاب المقدس باللغة العربية في هيئة مكتوبة في تلك المرحلة، وهو ما يذكره العالم الألماني Wilhelm Ru-dolph والأمريكي Sidney H. Griffith.

وربما يلاحظ المتأمل في القرآن المليء بالقصص الموجودة في الكتاب المقدس، والتي تحكي عن العديد من الأحداث والشخصيات المشتركة، أو حتى في استشهاده بالكتاب المقدس-أنه لم يكن يقتبس نصوصًا، باستثناء حالة واحدة اعتبر فيها بعض الباحثين أن الآية ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾ [الأنبياء: 105] مقتبسة من "والذين ينتظرون الرب هم يرثون الأرض".[مزمور 37: 9] وإن كان الاقتباس غير جلي.

أما عن ترجمات الكتاب المقدس إلى العربية فلم تظهر قبل القرن الثامن الميلادي، بعد الفتوحات الإسلامية وانتشار الحركة الأدبية، بدأ المسيحيون في ترجمة بعض أجزاء الكتاب المقدس إلى العربية، ويعد أقدم أثر مادي لترجمات الكتاب المقدس إلى العربية هو النسخة المحفوظة في دير سانت كاثرين في سيناء لترجمة للأناجيل الأربعة،وهي ترجع لعام 859م، ومخطوط (Sinai Arabic MS 151) الذي يحتوي على ترجمة عربية لرسائل بولس وترجع إلى عام 867م، وترجمة سعديا جعون للعهد القديم في القرن العاشر من النسخة السبعينية، وترجمة أولاد العسال للعهد الجديد في القرن الثاني والثالث عشر من النسخة القبطية، ثم ترجمة روفائيل الطوخي في منتصف القرن الثامن عشر.

تاريخ نسخة الفاندايك ومصادرها

ظهرت النسخ المطبوعة في القرن التاسع عشر، إلا أنها كانت تعاني من ارتفاع التكلفة وركاكة اللغة التي كانت محل سخرية من المسلمين، وهذا كان دافعًا للدكتور إيلي سميث الذي انضم إلى جمعية المرسلين الأمريكان عام 1826م وكان مرسلًا إلى مالطا، التي كانت تحت الحكم البريطاني، وبالتالي كانت المكان الوحيد في منطقة المتوسط المسموح فيها بإنشاء مطبعة للجمعية، نظرًا للرفض الإسلامي للتنصير وأيضًا لرفض الكنائس التقليدية -الأرثوذكسية والكاثوليكية- للإرساليات البروتستانتية.

كان سميث شغوفًا باللغات؛ فكان يتقن اليونانية واللاتينية والعبرية، وكان على معرفة بالفرنسية والألمانية والإيطالية، وأثناء إرساليته تعلم أيضا كلًّا من التركية والأرمينية. كان الغرض الرئيس للإرسالية هو أن يقوم سميث -نظرًا لشغفه باللغات- بإخراج طبعة عربية للكتاب المقدس؛ حيث إنها اللغة الأوسع انتشارًا في المنطقة؛ بل كانت هي لغة الأرض المقدسة نفسها، إلا أن المطبعة كانت صغيرة ومعدة فقط لطباعة نسخ قليلة بالإيطالية واليونانية الحديثة. ولم يكن من ضمن المرسلين من يتقن العربية.



أدرك سميث هذه المشكلة وقرر من نفسه السفر لبيروت لتعلم اللغة، أقام مع بعض زملائه هناك لدراسة العربية، ثم انتقل للعيش مع أسرة عربية كي يتقن اللغة العامية أيضًا بجانب الفصحى، أقام هناك لفترة ثم اضطر للعودة إلى مالطا بعد اندلاع حرب بين الأتراك والغرب.

قامت الإرسالية-رغبة منها في الإسراع بخروج الطبعة- بتجهيز خطين عربيين وإرسالهما من بوستون إلى المطبعة بمالطا مع أحد الخبراء في الطباعة، لكن سميث اعترض على تلك الخطوة، بأنه مازال بحاجة إلى المزيد من دراسة اللغة، وأرسل إليهم أنه بحاجة شديدة إلى شخص لغته الأم العربية، حتى يستطيع أن يخرج معه ترجمة متقنة، فلم يكن هناك أي أوروبي أو أمريكي يعرفونه على إلمام باللغة بالقدر الكافي.

عاد مرة أخرى إلى بيروت عام 1843، فوجدها مختلفة تمامًا؛ حيث كانت تحت حكم محمد علي، وانتشرت المدارس والحركة التعليمية، فرأى المناخ مناسبًا، فأرسل طلبًا للخطين العربيين فأرسلوهما إليه من مالطا ومعهما فني طباعة، وبدأ في طباعة بعض الكتابات البسيطة والصلوات وبعض أعماله الروحية، وطبع أيضاً بعض الكلاسيكيات الأدبية العربية.

حين هم بطباعة الكتاب المقدس، كان مدركًا لرداءة الخط المستخدم في الطباعة، فأراد أن يستخدم خطًّا يليق بالنص المقدس ويرضى عنه العرب والمسلمون الشغوفون بحسن الخط. لم تكن هناك أي مطبعة عربية تفي بالغرض ولا حتى مطبعة السلطان في تركيا؛ فقام بتجميع مخطوطات لأجمل الخطوط العربية من أفضل الخطاطين حتى يصمم خطًّا جديدًا يرضي طموحه، ثم قرر السفر لأزمير لمقابلة هالوك خبير الطباعة، حتى يقوم بعمل قوالب الخط الجديد، إلا أن مركب السفر تحطمت وفقد كل شيء.



فبدأ من جديد وجمع 1800 رسم عربي في قسطنطينية، ثم توجه بعد ذلك بهم إلى أزمير وقام هالوك بنحت القوالب وتجهيز الشبكة التي ستركب عليها، ثم سافر سميث إلى ألمانيا حيث أشرف على صب الحروف بنفسه. من الجدير بالذكر أن الخط الذي أعده هالوك كان يتميز بسهولة الطباعة، خاصة بعد أن حل إشكالية وضع النقاط في سطر منفصل، وصار هذا الخط فيما بعد هو الخط القياسي للطباعة العربية لمدة قرن كامل.

سافر بعد ذلك عام 1848 للزواج، وهناك اتفق مع الجمعية على البدء في ترجمة الكتاب المقدس وطباعته، حين عاد إلى بيروت استعان باثنين من العرب الأكفاء، وهما بطرس البستاني، وقد كان مدرسًا للغة العربية، وكان على علم أيضًا بالآرامية والسريانية واللاتينية والإيطالية والفرنسية، وقد بدأ في تعلم اليونانية والعبرية منذ انضمامه للإرسالية عام 1841. والثاني كان الشيخ ناصيف اليازجي، الذي كان بالفعل عالمًا باللغة العربية، إلا أن سميث كان مرتابًا منه في البداية نظرًا لعدم إلمامه بأي لغة أخرى، وبالرغم من ذلك استطاع أن يلبي طموح سميث في إخراج منشورات المطبعة بلغة عربية نقية راقية، تنال إعجاب العالم العربي.



بطرس البستاني　　ناصيف (نصيف) اليازجي

بدأ سميث في ترجمة العهد القديم، وأرسل للجمعية أول نسخة من سفر التكوين ومعها رسالة منه إلى الإرسالية، يشرح فيها منهجيته في الترجمة والمراجع التي اعتمد عليها؛حيث اعتمد على عدد من مراجع النحو العبري، وبعض المعاجم العبرية واليونانية وتفاسير العهد القديم، وبعض النسخ النقدية للعهد القديم العبري وللترجمة السبعينية، وأيضًا على ترجمات عربية؛ مثل ترجمة سعديا جعون وأبي سعيد السامري، وعلى بعض المخطوطات وأيضًا بعض النسخ الحديثة.

أما في اللغة العربية فقد اعتمد على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، وتعليق الفوائد على تسهيل ابن مالك للدماميني، ومغني اللبيب لابن هشام، المختصر والمطول للتفتازاني، وقاموس فيروزآبادي، وأيضًا التعريفات للجرجاني، والكليات لأبي البقاء.

ثم ذكر أيضًا منهجيتهم في الترجمة وهي باختصار:

أن يقوم السيد بطرس البستاني بترجمة أولية، وأهمية تلك الترجمة أنها تعطي طابعًا لغويًّا أصيلًا من الصعب أن يقدمه أجنبي. ثانيًا: تدعيمها بالجمل والمصطلحات المعاصرة التي تعبر عن المعنى الأصلي، وبالأخص التعبيرات المستخدمة في الأدب واللاهوت المسيحي المعاصر. ثالثًا: محاولة إضفاء تناغم بين النص كاملًا.

وبالرغم من كل ذلك ففي أحيان كثيرة لا يكون البستاني راضيًا عن الجمل التي صاغها، فيرجع إلى الترجمات الأخرى لمراجعة الصياغة. في النهاية يجلس سميث مع الشيخ ناصيف ليعطي رأيه في النص من حيث البناء والتعبيرات والبلاغة، ثم بعد ذلك ينقل النص الجديد، ويراجع سميث معه كل نص بدقة بالغة تستهلك وقتًا طويلًا، ولا يمرر أي جملة بدون موافقته النهائية عليها.

بعد فترة أصيب سميث بالملاريا، ولم يكن طبع سوى سفري التكوين والخروج باستثناء آخر فصلين، وكان قد أنهى الصياغة الأولية للتوراة وأرسلها للإرسالية، أما باقي العهد القديم فكان بطرس البستاني قد ترجم أغلبه بدون مراجعة سميث، وأيضًا الاثنا عشر إصحاحًا الأوائل من إنجيل متى كانوا جاهزين للطباعة.

توفي سميث في بيروت عام 1875 متأثرًا بمرضه، فعينت الجمعية الدكتور كرنيليوس فانדايك، وقد كان عالمًا باللغة العربية التي أتم دراستها بالأزهر. واجه فانديك مشكلتين رئيسيتين في مهمته لإكمال الترجمة، الأولى: أن سميث قبل وفاته أخلى مسئوليته عن أي جزء من الترجمة لم يعده جاهزًا للطباعة، وهو ما أجبر فانديك على إعادة الكثير من العمل، الثانية: أن الإرسالية رفضت أن تخرج الترجمة بأي حال عن (النسخة اليونانية المسماة النص المستلم، Textus Receptus)، وهي النسخة التي اعتبر كل من سميث وفانديك أنها لا تعتبر أفضل النسخ ولا أكثرها مصداقية، حتى أن سميث في بعض الأحيان-وبالرغم من قرار الجمعية-كان يلجأ إلى نسخ كل من: تشيندروف، نيجلز، وألفورد. أما فانديك فقد قرر مراجعة كل ما تمت ترجمته من العهد الجديد؛ ليتأكد من مطابقته للنص المستلم، التزامًا برغبة الجمعية.

أتم فانديك ترجمة العهد الجديد عام 1865، وأرسلها للجمعية التي استمرت لمدة عامين في تجهيز قوالب الطباعة. ثم بعد ذلك ذهب مع هالوك خبير الطباعة إلى بيروت من أجل طباعة الكتاب المقدس، الذي لاقى رواجاً يقال أنه لم يحظَ به أي كتاب عربي مطبوع آخر في ذلك الوقت.



كرنيليوس فانديك

الآن قد علمنا أن الترجمة الشهيرة للكتاب المقدس اعتمدت على النص المستلم؛ فما هو هذا النص؟ ولماذا يسمى بالنص المستلم؟

في عصر الإصلاح كانت هناك رغبة لدى المصلحين في استبدال نسخة الفولجاتا اللاتينية للكتاب المقدس بنسخة يونانية، فكان العمل على إخراج أول نسخة يونانية مطبوعة للكتاب المقدس. تنافست دورنشر في السبق في إصدار تلك النسخة حتى تنال الأفضلية في السوق، كان خيمينيز قد بدأ إعداد نسخة في أسبانيا، ونافسه فوربن في بازل؛ فأرسل إلى إراسموس ليقوم بإعداد نسخة واستعجله كثيرًا حتى ينالوا السبق، وقد كان لهم ذلك لكن على حساب جودة النص التي لم يهتم بها فوربن بقدر اهتمامه بالتسويق؛حتى أنه بسبب هذه العجلة كانت النسخة مليئة بالأخطاء المطبعية، بدرجة جعلت العالم سكريفنر يقول عنها: أنها في هذا الصدد تعتبر أسوأ كتاب يعرفه.

أما عن المصدر الذي أخذ منه إراسموس النص اليوناني، فكان قد اعتمد على عدد قليل من المخطوطات المتأخرة بعضها من القرن الـ12،ففي ذلك الوقت لم يكن قد تبلور بعد علم النقد النصي، وأي نص مكتوب باليوناني كان يعتبر لدى الإصلاحيين أصليًّا؛ ولهذا فالنص بالمعايير العلمية يعد ضعيفًا جدًّا.

أحدث الإصدار الأول من تلك النسخة جدلًا كبيرًا؛ حيث حذف منه نص التثليث الأساسي في الكتاب المقدس:"فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد". [رسالة يوحنا الأولى 5: 7]، حيث قال إراسموس إنه لم يجده في أي نسخة يونانية، بينما احتج عليه الكاثوليكي لوبيز دي ستونيكا بأن النص موجود في النسخة اللاتينية وأن الكنيسة تعتبره نصًّا موحى به. فتحداه إراسموس بأنه لو أتى له بأي مخطوطة يونانية بها النص سوف يقوم بتضمينه في الطبعة التالية.

انتهى التحدي نهاية كوميدية بعد أن أحضر لوبيز مخطوطًا يونانيًا يحتوي على النص، إلا أن النص مشكوك في أصله؛ حيث إنه يرجع إلى القرن السادس عشر! وهو النص اليوناني الوحيد الذي وجدوه يحتوي على النص! فأضاف إراسموس النص في الطبعة الثالثة من النص المستلم؛ لكنه أضاف في التعليقات أنه يشك في مصدر هذه المخطوطة، وأنه يظن أنها صنعت خصيصًا لكسب هذا التحدي، ويُعتقد الآن أن المخطوط كتب في أوكسفورد عام 1520، بواسطة راهب فرانسيسكاني اسمه روي أو فروي!

اشتهر النص وأصبح بعد ذلك هو النص القياسي للكتاب بالرغم من كل أخطائه، ويرجع ذلك إلى جملة دعائية كتبت باللاتينية في أول الكتاب وضعها الناشر، يقول فيها: "أيها القارئ! بين يديك النص المستلم الآن من الجميع".

relinquimus, qui utiles non curiosi volumus videri)ut investigandi labor absit, utilissime dividimus. Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus. Qui, cum lapides ac

Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum

ومما ساعد على مزيد من الانتشار لتلك النسخة، الطبعة الجديدة التي أصدرها الناشر الفرنسي روبرت اسطفانوس، حيث قام بتصحيح أخطاء الطباعة وبإخراجها في شكل جميل،وقام بتقسيم الإصحاحات، ولهذه التقسيمة قصة أسطورية كوميدية، حيث يقال إنه قام بالتقسيم وهو يمتطي فرسه في الرحلة من باريس إلى جنيف، وإنه كان يقسم عددًا مع كل قفزة من حصانه، وإن هذا هو السبب وراء عدم النظام أو المنطقية في تقسيمة أعداد الكتاب المقدس!

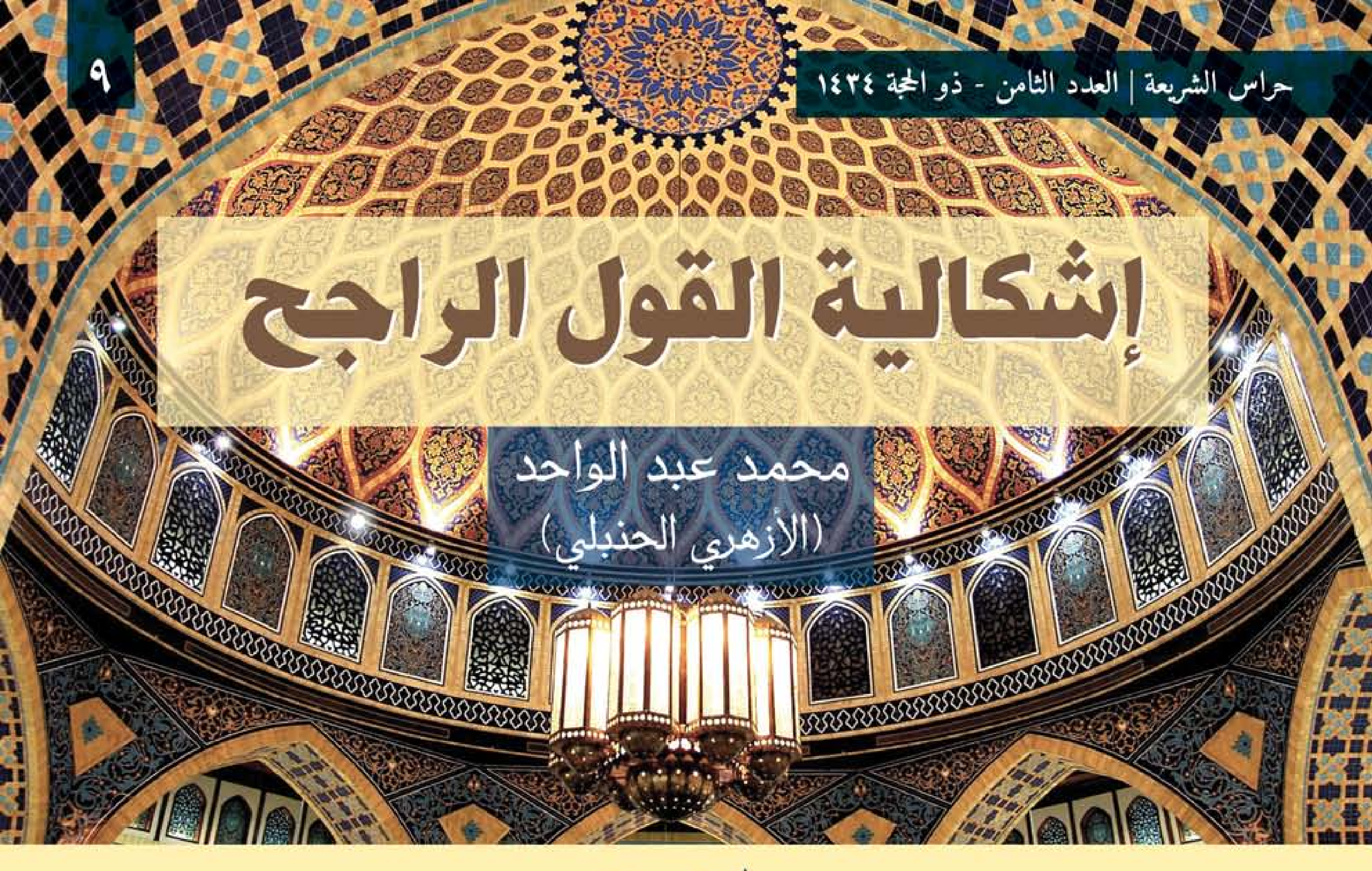
إذن فترجمة الكتاب المقدس الأوسع انتشارًا في الوطن العربي التي تجدها في بيت أي مسيحي في مصر، تمت من نص مليء بالأخطاء وبالرهانات والتزوير والأساطير والأحداث الكوميدية، حتى أن المترجمين أنفسهم كانوا رافضين له!

وربما نتساءل لماذا ترضى الكنيسة الأرثوذوكسية بتلك الترجمة البروتستانتية، وكان القس أثناسيوس قد وجَّه هذا السؤال إلى الأنبا شنودة البابا المتنيح في مؤتمر تثبيت العقيدة 2004، فأجابه بأن:"النصوص التي (حذفها البروتستانت)، قليلة وأن إعداد ترجمة جديدة ستأخذ مجهودًا لا داعي له! وأنها ستعرضهم لسهام النقد من الجميع، ولذلك فلا داعي لأن نصدر نسخة للكتاب المقدس خاصة بنا!". ولا عزاء للأتباع!

للاستزادة:

- Yale Divinity School Library, Occasional Publication, No. 4 – Eli Smith and the Arabic Bible By Margaret R. Leavy – 1993.
- The Arabic Bible of Drs. Eli Smith and Cornelius V. A. Van Dyck – By: Isaac H. Hall – Source: Journal of the American Oriental Society, Vol. 11 (1885), pp. 276–286 Published by: American Oriental Society.
- The Story of the Arabic Bible – American Bible Society – New York, 2006.
- Sidney H. Griffith, When Did the Bible Become an Arabic Scripture?, Intellectual History of the Islamicate World, VL 1,PG 7 - 23.
- F.H.A. Scrivener, A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament, 4th ed., ii (London, 1894)

ثروت قادس (دكتور قس)، الكتاب المقدس في التاريخ العربي المعاصر، دار الثقافة، القاهرة طبعة أولى، 1999.



إشكالية القول الراجح

محمد عبد الواحد
(الأزهري الحنبلي)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.. وبعد:

فإن العلم سبيل عتيق وخطة مرسومة، يسير فيه اللاحق المستبصر خلف السابق فيدرك ويحصّل، ويتنكب آخرون الطريق ويعتسفون المراحل فيخبطون خبط عشواء ولا يصلون إلى غاية.

وقد قضى الله عز وجل أن يُبقي في هذه الأمة مذاهب فقهية أربعة، يتفقه عليها المسلمون على اختلاف درجاتهم ورُتبهم؛ فيفهمون عن الله ورسوله، وإن لم يكن فقهاء الأمة المجتهدون محصورين في أربعة، لكن هذه المذاهب هي التي حررت وهذبت وخدمت وبقيت مدارس وجواد مطروقة، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

وقد نبه أهل العلم كثيرًا على تعين السلوك خلف أئمة الهدى المجمع على هدايتهم ودرايتهم، فمن ذلك قول الحافظ ابن رجب الحنبلي رحمه الله: "ولابد أن يكون سلوك هذا الطريق خلف أئمة أهله المجمع على هدايتهم ودرايتهم؛ كالشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد ومن سلك مسلكهم، فإن من ادعى سلوك هذا الطريق على غير طريقهم = وقع في مفاوز ومهالك، وأخذ بما لا يجوز الأخذ به، وترك ما يجب العمل به". [جامع العلوم والحكم (1/250)، ط: الرسالة]

وبقطع النظر عن الخوض في الخلاف الأصولي المشهور: هل الحق يخرج عن المذاهب الأربعة؟ وإن كان القدر الذي اتفق عليه المعتبرون من العلماء: أن الحق لا يكاد يخرج عن المذاهب الأربعة في معظم المسائل.

وبقطع النظر عن الخلاف الأصولي الآخر وهو: هل يخلو العصر عن مجتهد؟

فإن الذي أود الحديث عنه هنا في هذه العجالة مسألة أخرى تثار كثيرًا في أروقة الدرس الفقهي المعاصر ولو بلسان الحال، وهي فرض أن التفقه على المذاهب الأربعة قسيم للتفقه من الأدلة! فيحتاج طالب العلم إلى معرفة الراجح من الأقوال في المسائل التي يدرسها، ويظن أنه بتلقيه الراجح من شيخه يكون قد خرج عن التقليد وخلع ربقته.

وفي هذا عدةُ أوهام:

منها: وهم أن التقليد مذموم كله، مع أنه فرض غير المجتهدين -وهم معظم الأمة- يأثمون لو تركوه بلا مُكنة.

ومنها: وهم أن مجرد سماع الدليل ووجه الاستدلال منه يجعل السامع غير مقلد، ومرجع هذا الوهم إلى عدم فهم رتبة التقليد والاجتهاد وشروط كلٍّ.

ومنها: وهم أن الفقهاء بنوا فقههم عشوائيًّا من غير أصول وأدلة!

ومنها: وهم أن الراجح شيء مطلق وقول متعين، وكأن لدينا مذهبًا آخر هو المذهب الراجح! وهذا الأخير هو الذي عنيت بمناقشته هنا.

فأولًا: ثمة خلاف مشهور بين الأصوليين (قد طرقناه هنا في حراس الشريعة، في مقالة "بين المتعصبة والمصوبة"، بالعدد الثالث) في أن الحق هل واحد أم متعدد؟ والذي عليه الجمهور وحُكي إجماعَ السلف: أن الحق واحد عند الله، لكن أنظار المجتهدين تختلف فيه، فمن أصابه فله أجران، ومن أخطأه فله أجر واحد.

ومعظم مسائل الفقه الخلافية ليس عليها دليل صحيح صريح لا يحتمل عدة أفهام، بل تكون أدلتها محتملة أو متعارضة في نظر المجتهدين، وعن ذلك ينشأ الخلاف كثيرًا؛ كما قال العلامة مرعي الكرمي رحمه الله في "تهذيب الكلام": "وهل يختلف أرباب المذاهب إلا في النقل...؟ وكم من قضية نُقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه ولم يتفق العلماء عليها...". ثم ذكر أمثلة عديدة، ثم قال في المعترض على هذا: "وتتبع مثل هذا مما يطول، وبالجملة فكلام الزاعم مما يُرمَى به خلف، والناس ألف منهم كواحد وواحدٌ كألف".

فهؤلاء السالكون مسلك ما يسمى بالترجيح والأخذ بالراجح من الأقوال وعدم التقيد بالمذاهب =لديهم إشكالات من نواح عدة (لو تجاوزنا إشكالية تأهل المرجِّح نفسه للترجيح).

منها: توهم أن قواعد الترجيح مطلقة ولا بد من المصير إليها، مع أن اختلاف المذاهب من الأساس هو اختلاف في قواعد الترجيح وفي فهم النصوص والجمع بين ما ظاهره التعارض منها، وقواعد المذاهب في هذا مختلفة.

فالترجيح سيختلف ولابد تبعًا لذلك، فليس ثمة ما يُدْعى بالراجح مطلقًا، بل الراجح لا بد من تقييده بمذهب أو إمام وهكذا، وأهل كل مذهب إنما يقررون الراجح عندهم؛ بناء على قواعدهم وأصولهم. فمن درس مذهبًا فإنما درس الراجح عند أهل هذا المذهب، ومن تبع ما رجحه شيخه فإنما تبع الراجح عند شيخه، وأما الراجح في نفس الأمر فليس عليه بينة قطعية، وليس من مدركات المبتدئ، وإنما غايته أنه انتقل من تقليد الفاضل إلى تقليد المفضول.

وقد نتج من هذا الترجيحُ الفوضوي الذي يكون بلا نظام ولا قواعد منضبطة مطردة، فخرجوا بالفقه من انتظام المذاهب التي حررها فحول الفقهاء إلى شيء سموه الراجح والأخذ بالدليل! وقد يَعترض بعض هؤلاء على مثل الإمام أحمد بحديث صححه الشيخ الألباني، ولا يدري أن أحمد قد اطلع عليه وأعله! أو يعترض عليه بأن الحديث ضعيف لأن صاحبنا لا يأخذ بالضعيف أبدًا، وأحمد وسائر الأئمة المتبوعين يأخذ به بشروط كما بينه غير واحد منهم ابن القيم! فضلًا عن اختلاف النظر في صحة الحديث وضعفه.



ثم الواحد من هؤلاء لا يتعلم المذهب تعلمًا منهجيًّا صحيحًا ويتأهل ومن ثم يخالفه؛ بل يتعلم الاعتراضات على المذهب أكثر من تعلم أدلة المذهب! وغالبًا ما تفوته رتبة تصور المسائل تصورًا صحيحًا كاملًا، وهي التي متى فاتت فات ما بعدها. ومعلوم أن الطالب الذي يجلس منتظرًا النتيجة النهائية للخلاف عبر ترجيح شيخه لا يلقي بالًا للأقوال التي قرر أنها ضعيفة، لا تصورًا ولا استدلالًا.. وهذا مجرب.

ومن الإشكالات: الخلطُ بين المقامات، فصار الطالب المبتدئ يخاطَب بما يخاطَبُ به أهل الاجتهاد، ومع أن سلوك التمذهب ليس حائلًا دون الترجيح والتحقيق حتى يكون المحققون قسيمًا للمتمذهبين، حتى صار من المعتاد في حلقات التدريس أن يقول القائل: "هذا ما عليه الجمهور، وذهب المحققون إلى..."! لكن الشأن أن المبتدئ في الفقه ليس قِرنًا لأوساط الفقهاء بلهَ الكبار منهم، فينبغي أن يضبط المجال التداولي لمثل هذه المقررات والمصطلحات، التي أبانت الأيام أن ضررها أقرب من نفعها.

ثم الفقه إنما هو ملكة تنال مع تراخي الزمان، باستيفاء تصور الفقه تامًّا، ثم معرفة أدلته، ثم يصارُ بعدُ إلى الترجيح، ولكن الطريقة المسماة بـ(فقه الدليل) تطالب بتلقين الطلاب قواعد الترجيح ومسالك التحقيق مع فاتحة كل متن!

وليت "الراجحيِّين" على أقل تقدير كانوا أكثر تصالحًا مع الإرث المذهبي، وجعلوا جهودهم على وفاقٍ مع أهل المذاهب، دون تمييز ظالم بين ما عليه أئمة المذاهب وما تدل عليه دلائل الوحي.

ويزداد الإشكال حين ينشأ ناشئ الفقه فينا على هذه "الوصايا الراجحيَّة"، دون مطالعة ذاتية للكتب المذهبية، فيُصاب حينها بانتفاخ الدعاوى وضمور البراهين.. وقد مضت على هذه الدعاوى السنون والأعوام وتصرمت الأيام وتقلبت الأفهام؛ وبقيت كتب علماء المذاهب هي الجادة المطروقة والسبيل المقصودة، وذهبت آراء أولئك شذر مذر تتقلب مع الحوادث وتُبنى على أصول يهدمونها هم أنفسهم في كل عقد من الزمان وربما أقل مرة أو مرتين!

هذا غير الشذوذ الكثير وتتبع الرخص الذي حذر منه الأئمة قديمًا، وتنبهوا إلى خطورته التي تستبطنها دعاوى الاجتهاد؛ كما نبه عليه المازري والقرافي وابن رجب وغيرهم. وبقي الفقهاء ينيرون طريق السالكين بقوانين تختلف بحسب المذهب المتبع، لكنها تتفق في جديتها وصلابتها وقدرتها على حفظ شريعتنا من المتطفلين عليها.

وفي الحقيقة فإن معظم الكلام عن التمذهب هو هدم دون بناء يضاهي شواهق المتمذهبة، وهو ما أدى إلى جعل طلاب الفقه حيارى؛ إن استقام لهم باب اضطربت عليهم أبواب، وكم هو محزن أن يقابَل الفقه الذي بُني في قرون بكتبٍ لأفراد، هم في الغالب والأحسن من أحوالهم عالة على من يحذرون منهم! وكل ما في الأمر محاولات خجولة، ولَبسٌ للأمور، وانتقال من تقليد الفاضل إلى تقليد المفضول.

وها نحن نحاول جهدنا أن ندفع بكل ما أوتينا عن أبناء الجيل الحاضر الأخطار؛ فلا ينزلقون في متاهات الطرق، وخصام السنين، وصراع العقول والتوجهات، ويظلون يدورون في حلقة مفرغة؛ فلا يخرجون بكبير طائل ولا تجديد ولا تحقيق.

نعم؛ إن كل مذهب من المذاهب الأربعة فيه الخطأ والصواب، ولكن صوابه أكثر. وتقرير هذا معلوم لدى أهل العلم ضرورة. ومع ذلك فلا يُترك الصواب الكثير لخطأ مغفور قليل غير متعين ولا مطالب بإدراكه المبتدئ، ولو أدركه لأدركه تقليدًا، ثم التمثيل للخطأ وأن يضع المرء نفسه حاكمًا على المذاهب ومنخلًا لها =فهذا هو الخطأ، وهو نفس ما يحذر منه مدعي الاجتهاد والترجيح لو تأمل؛ فمن الخطأ أن يخالفهم إلى ما ينهاهم عنه، ويقول: أخطأ أحمد مثلًا في المسألة الفلانية. ولو فعل فيغلب على ظننا بل نجزم أنه أقرب للخطأ من ذلك الإمام في الجملة.



بل من تأهل للترجيح ودرس الفروع بأدلتها، وأصول الفقه بتوسع، وحصلت له الآلة، وحصّل مطلوب الاجتهاد في باب ما -فهذا يجتهد، لكن لا يظن أن ترجيحاته أولى بالاتباع أو التقليد من ترجيحات الأئمة أو من اتباع مذهب ومعرفته بدليله، بل يبقى تقليد الأئمة الأربعة و التمذهب بمذاهبهم أرجح في حق الطالب، وترجيح صاحبنا إنما يلزم في حق نفسه. مع أن هذا النمط أصلًا قليل جدًّا في زماننا، وقد ركب كثير من الجهال أبواب الفتوى باسم الاجتهاد الجزئي! ولم يفرقوا بين الاجتهاد الجزئي و(نصف الفقيه) الذي يفسد البلدان.

والله المستعان.



السير في حلقة مفرغة: السلفيون والمجتمع والسلطة

طارق عثمان

تتسم الحالة السلفية في مصر عامة بدرجة من درجات السيولة واللامركزية؛ نظرًا للتعددية الضافية التي تمتاز بها أنظار وممارسات أجزائها المختلفة؛ الأنظار المُشكِّلة للبنية الفكرية (بغض النظر عن مدى صلابتها وجودتها) لكل جزء من هذه الأجزاء. وكذلك ما ينتجه كل جزء من ممارسات مختلفة في المجتمع.

ومن السمات المميزة أيضًا لها (ولغيرها من الحركات المجتمعية المختلفة وإن كان بدرجات متفاوتة): أنها تتأثر بدرجة ملحوظة بطبيعة التغيرات التي تحدث في بيئتها المجتمعية، يمكننا تلمح ذلك بوضوح باستقراء صيرورتها عبر التاريخ.

من هذا المنطلق يمكننا اعتبار حدث "ثورة" 25 يناير، متغيرًا مجتمعيًّا أساسًا، قد أثر على طبيعة الحالة السلفية في مصر (ثمة أوراق بحثية ودراسات حاولت مقاربة هذه التغيرات، ولكنها كانت مشغولة بتغير الموقف السلفي من الانخراط في العملية السياسية، ولم تتعمق في باقي التأثيرات التي خلفتها الثورة على الحالة السلفية.

معظمها أوراق صادرة عن مراكز أبحاث غربية، أو أوراق قدمت في مؤتمرات نظمتها مراكز أبحاث عربية، تحديدًا مركز دراسات الوحدة العربية، والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كما صدر للباحث محمد أبو رمان كتاب في هذا الشأن عن مركز دراسات الوحدة العربية).

وكذلك يسعنا أن نقول بأن الانقلاب العسكري الذي أطاح بالرئيس "م. مرسي" في 3 يوليو 2013 قد مثل أيضًا حدثًا أثر وسيؤثر في طبيعة الحالة السلفية (للمزيد عن الانقلاب راجع الأوراق التالية: مجموعة الأزمات الدولية، السير في دوائر: مصر في مرحلة انتقالية ثانية أكثر خطرًا. وعزمي بشارة، الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب والثورة المضادة. ومركز الجزيرة للدراسات، مصر: تشريح انقلاب عسكري في القرن الحادي والعشرين).

في هذه الورقة، سأحاول أن ألفت النظر إلى جانب من جوانب التأثير التي خلّفها حدثا الثورة والانقلاب على طبيعة الحالة السلفية، معرضًا عن اللحاظ السياسي الذي شرط معظم الأدبيات التي تناولت هذه الموضوع، متناولًا في المقابل بعدًا سوسيولوجيًّا، يتعلق بطبيعة الفاعلية المجتمعية للسلفيين. ومن ثم يمكننا صوغ الإشكالية التي سأشتغل عليها كالآتي: ما هي التغيرات التي طرأت على طبيعة الفاعلية المجتمعية للسلفيين بفضل حدثي الثورة والانقلاب؟

والفرضية الأساسية التي سأجادل عنها تتمحور حول دور السلطة في التأثير على طبيعة الحضور السلفي في المجتمع، بمعنى أننا سننظر إلى الحضور السلفي من خلال علاقة السلفيين بالسلطة قبل الثورة وبعدها، وقبل الانقلاب وبعده. ويمكننا صوغها كالآتي: اقتراب السلفيين من السلطة بفعل الثورة وبفعل الانقلاب، كان له تأثير سلبي على فاعليتهم في المجتمع.

أما من حيث المنهجية، فسنتوسل من حقل السوسيولوجيا، وبالتحديد من سوسيولوجيا الفرنسي "بيير بورديو" ومن نظريته "الفعل المجتمعي"، بمقولة: "الرأسمال الرمزي"، لنوظفها في تحليل طبيعة التغيرات التي طرأت على فاعلية السلفيين في المجتمع، بعد الثورة وبعد الانقلاب. (قدم "بورديو" نظريته هذه كبديل يجمع ويتجاوز في آن النظريتين السائدتين في حقل العلوم الاجتماعية: الوظيفية والبنيوية)

أولًا: في طبيعة الفاعلية السلفية في المجتمع قبل الثورة

ما هي الوضعية التي اتخذها السلفيون كفاعل مجتمعي فيما قبل الثورة؟

تتشكل الفاعلية المجتمعة (الفاعلية المجتمعية هنا تنحصر في الدور الذي يقوم به الفرد/ الجماعة في المجتمع، والذي يعطيه خصوصيته ويميزه عن غيره من الفاعلين، الدور الذي يعبر عن تأثيره في المجتمع، وليس مجمل ممارساته الحياتية) للسلفيين عامة انطلاقًا من مبدأ رسالي ودعوي؛ بمعنى أن السلفي ينطلق في فعله المجتمعي بوصفه "مخلصًا"، فبعد أن مَنّ الله عليه بالهداية، تناط به مهمة الدعوة إلى الله، ومن ثم تتمحور فاعلية السلفي في إطار ديني؛ فهو من ينصح الأفراد بالأعمال الصالحة التي تقربهم إلى الله، وينهاهم عن المنكرات التي تنتشر في المجتمع، كما أنه هو من يدرس للأفراد العلوم الشرعية؛ كالعقيدة والفقه والحديث.

ومن ثم استقرت صورة السلفي في الوعي الجمعي بوصفه "الشيخ"، ومن ثم انحصرت فاعليته المجتمعية في وظيفته الدينية في المجتمع (والتي تتم عبر الممارسات الدعوية المختلفة: دروس في المسجد، خطب الجمعة، ظهور في الفضائيات، ...إلخ)؛ بحيث صارت هذا الوظيفة ما يعطيه "رأسماله الرمزي" في المجتمع.

هذا على مستوى الفرد، أما على مستوى الجماعة، فكما أسلفنا أنه ليس ثمة حالة سلفية صلبة ومنظمة تضم كل السلفيين بصورة كيانية، تنتج فعلًا سلفيًا واحدًا في المجتمع ككل، وإنما ثمة كيانات متعددة، ولكن يجمعها القيام بنفس الوظيفة الدينية، فقط ثمة فرق ينبغي الإشارة إليه، وهو: أي تشكل لكيان سلفي بطريقة منظمة ومؤسسية يتسبب في حصول درجة من درجات العزلة المجتمعية لهذا الكيان، كيف؟ طبيعة الوظيفة الدينية التي انحصرت فيها الفاعلية السلفية، تشترط درجة عالية من الانسياب في المجتمع، تتناسب فاعلية السلفيين طرديًا مع زيادة درجة الانسياب هذه؛ فالتكتل في صورة تنظيمية واضحة، ينتج كيانًا يراه أفراد المجتمع بوصفه مجتمعًا موازيًا، قد تحقق فيه الخلاص والطهر، وأيضًا يستبطن المنتمون لهذا الكيان نفس التصور، هذا التصور المتبادل يمنع من تحقيق قدر مؤثر من التواصل بين هذا الكيان ككل وبين باقي أفراد المجتمع.

فيما قبل الثورة تنوع الحضور السلفي في المجتمع، بين الحضور "الكياني" المنظم، وبين الحضور كأفراد. كذلك تنوعت درجات تأثير أجزاء الحالة السلفية المختلفة في المجتمع؛ ولكن ثمة ثابتين مهمين في هذا السياق:

الأول: وهو يتعلق بكون فاعلية السلفيين المجتمعية انحصرت في الوظيفة الدينية، ومن ثم مثلت "رأسماهلم الرمزي" في المجتمع.

الثاني: وهو يتعلق بالقطيعة الصلبة التي أجراها السلفيون مع السلطة/ الدولة؛ بحيث كان سؤال السياسة عامة بمثابة "لا مفكر فيه" بالنسبة لهم، ومن ثم خلا الخطاب السلفي من أية مضامين سياسية (هذه القطيعة كانت في كل المستويات: أعني مستوى الممارسة الفعلية، والمستوى المعرفي)، هذه القطيعة ليست بمحل لبحثنا، ولكن ما يعنينا فقط هنا هو القول بأنها قد ساهمت في ترسيخ صورة السلفيين في الوعي الجمعي بوصفهم "شيوخ"، أي أكدت على انحسار الفاعلية المجتمعية لهم في الوظيفة الدينية، ومن ثم شكلت الوظيفة الدينية "الرأسمال الرمزي" الوحيد للسلفيين.



هذه إذن طبيعة فاعلية السلفيين في مجتمع ما قبل الثورة، فما الذي طرأ عليها من تغيرات بفعل الثورة وبفعل الانقلاب؟

ثانيًا: أثر الثورة والانقلاب على فاعلية السلفيين المجتمعية؟

سنقارب أثر كلٍ من الثورة والانقلاب على فاعلية السلفيين المجتمعية، من خلال النظر في علاقتهم بالسلطة، ومن ثم أثر تلك العلاقة على "رأسمالهم الرمزي"، والذي سيحدد بدوره قدر هذه الفاعلية.

1- الثورة وبزوغ السلفيين، أو تقوى بلا مضمون

استعرت هذا التعبير "تقوى بلا مضمون" من الناقدة الأمريكية الشهيرة "سوزان سونتاج"؛ للتعبير عن طبيعة الحضور السلفي في مجتمع ما بعد الثورة، وفي واقع الأمر هذا التعبير مُثقل بدلالة سلبية، فهو يوازي في المعنى المثل العربي: "أسمع ضجيجًا ولا أرى طحنا"؛ فما أجادل عنه أن الثورة قد منحت السلفيين قدرًا عاليًا من الزخم، مما يوحي بأن فاعلية السلفيين المجتمعية قد زادت بفضل الثورة؛ ولكن هذا الزخم إذا حقق أمره سنجده كما تقول "سونتاج": كـ"تقوى بلا مضمون"، أو "ضجيج بلا طحن" كما يقول العرب، كيف ذلك؟

الذي أنتج حالة الزخم هذه، هو انخراط السلفيين بمختلف مكوناتهم (مع بعض الاستثناءات الغير مؤثرة)، في العملية الديمقراطية، وتحقيقهم لمكاسب انتخابية كبيرة نسبيًّا، واشتراكهم في النقاش حول القضايا التي تتعلق بالشأن العمومي؛ ولكن ذلك الانخراط وهذه المشاركة لم يكونا ليفعلا فعلهما بدون التغطية الإعلامية المركزة التي حظي بها السلفيون، من كل وسائل الإعلام المختلفة؛ إذ من جهتها وجد النظام الإعلامي في السلفيين وافدًا جديدًا للمجال العام، يمكن الاستثمار فيه، ومن جهتهم وجد السلفيون في النظام الإعلامي فرصة كبيرة لطالما منها حُرموا، ستفتح لهم آفاق جديدة، لم يكونوا ببالغيها إلا بشق الأنفس، إذن الرغبة كانت متبادلة بين الطرفين، هذا الحضور الإعلامي الكثيف هو من أنتج هذا الزخم.



ولنتحقق الآن من أمر هذا الزخم، بالبحث عن حقيقة أثره على فاعلية السلفيين المجتمعية، كالآتي:

قلنا آنفًا إننا سنقارب طبيعة فاعلية السلفيين المجتمعية، من خلال النظر في متغير وحيد وهو: العلاقة بالسلطة/ الدولة/ النظام، ثم نبحث في أثر هذا المتغير على حجم "الرأسمال الرمزي" للسلفيين في المجتمع.

أسلفنا القول بأن طبيعة الممارسة السلفية في المجتمع قد أدت إلى انحسار قيمتهم كفاعلٍ مجتمعي في الوظيفة الدينية، بحيث شكلت مع الوقت "رأسمالهم الرمزي" الوحيد في المجتمع؛ فلننظر إذن في أثر اقتراب السلفيين من السلطة/ الدولة، ومن ثم حضورهم الإعلامي الطاغي، على فاعليتهم المجتمعية:

اقتراب السلفي من السلطة بعد الثورة نقلته من صورته الكلاسيكية في الوعي الجمعي: "الشيخ"، إلى صورة جديدة وهي "الشيخ - السياسي"، هذه الصورة الجديدة لم يعتد عليها الفرد، فهو يعرف السلفي بوصفه "الشيخ"، الذي يراه في المسجد، يخطب الجمعة ويعظ الناس، وليس "الشيخ - السياسي" الذي يراه في البرلمان، أو على أوجه الفضائيات يوصيه باختيار سياسي معين.

عملية التحول هذه: من "الشيخ" إلى "الشيخ - السياسي"، والتي ترسخت مع الوقت منذ الثورة وحتى الراهن -قد أبعدت السلفيين وبلا وعي منهم عن المجتمع لو شئنا التحقيق، ولا يغررك تقلبهم في وسائل الإعلام بالليل والنهار؛ وذلك لأن هذا التحول قد أثر سلبًا على "رأسمالهم الرمزي" الذي لم يكن لهم سواه، أعني الوظيفة الدينية، حيث صار المجتمع يتعامل معهم بوصفهم "ساسة" لا بوصفهم "شيوخ" ، ومن ثم تساوى السلفيون في نظر المجتمع مع باقي الفواعل السياسية؛ إذ هم لا يملكون أي ميزة أو رأسمال في الشأن السياسي، بل على العكس؛ فالصورة النمطية المترسخة عنهم في الوعي الجمعي (وهم المسئول الأول والأخير عن ترسيخ هذه الصورة عنهم في واقع الأمر) أنهم لا شأن لهم تمامًا بالسياسة.



من هنا يمكننا القول بأن اقتراب السلفيين من السلطة قد سرقهم تدريجيًا -وبلا وعي- من المساحة المجتمعية التي كانت تعطيهم "رأسمالهم الرمزي"، أعني وظيفتهم الدينية، يمكننا ببساطة أن نقارن بين حجم التفاعل الدعوي للسلفيين مع المجتمع أو حتى داخل الكيانات السلفية أنفسها، عبر الدروس العلمية والوعظية وغيرها من المناشط الدينية، قبل وبعد الثورة، سنجد أن الفرق شاسع بين الزمنين، ولصالح الزمن الأول بدرجة كبيرة.

حتى المضمون الدعوي الذي بقي في زمن بعد الثورة، قد تم "تسييسه" على نطاق واسع؛ بمعنى أن ما هو السياسي قد تسرب إلى بنيته حتى كاد يطغى عليه (يمكننك التدبر مثلًا في نوعية الأسئلة التي يتلقاها شيخ ما بعد درس دعوي في الأساس، ستجد أنها ذات طابع سياسي بامتياز)، وعليه تمت عملية إهمال لا واعية من قِبل السلفيين لوظيفتهم الدينية التي تمثل جوهر فاعليتهم المجتمعية، لصالح اهتمام عالٍ بحضور سياسي وإعلامي، هو في واقع الأمر "تقوى بلا مضمون".

ومن ثم يمكننا القول بأن حدث الثورة قد أثر سلبًا على فاعلية السلفيين المجتمعية؛ لأنه قد سرق منهم "رأسمالهم الرمزي" الحقيقي، والمتمثل في وظيفتهم الدينية، التي تعطيهم خصوصيتهم كفاعل مجتمعي.
إذا كان هذا هو أثر الثورة، فكيف هو أثر الانقلاب؟

2-السلفيون والانقلاب، أو هل خسر السلفيون كل شيء؟

أسلفت القول إننا لن نتعرض في ورقتنا هذه لأية مناحٍ سياسية تتعلق بموضوعها، ومن ثم لن أنشغل بتحليل موقف السلفيين سياسيًّا من الانقلاب، ولكن ما يعنيني هو النظر في أثر الانقلاب على فاعليتهم المجتمعية. وعليه يمكننا أن نقبض على أثر الانقلاب على الفاعلية السلفية في الآتي:

-ثمة آثار على داخل الكيانات السلفية نفسها؛ إذ إن موقف السلفيين من الانقلاب قد أحدث خلخلة قوية في بنية هذه الكيانات؛ بتدمير العلاقة بين "الدعوة السلفية" وباقي القوى السلفية. وكذلك بإحداث انشقاقات داخل بنية "الدعوة السلفية" نفسها.

-الانقلاب قد وصل بالسلفيين إلى نهاية الطريق الذي أخذتهم فيه الثورة؛ أي جذبهم نحو السلطة/ الدولة/ النظام، بحيث لم يعد ثمة سلفيون "شيوخ" وإنما بقيّ لنا سلفيون "ساسة". فالوعي الجمعي صار يتعامل معهم بوصفهم "كائنات سياسية" إما مع الانقلاب أو ضد الانقلاب ولا أكثر.

-وعليه لم تعد النظرة لوظيفة السلفيين الدينية بوصفها محدد فاعليتهم في المجتمع، وهذا يعني على التحقيق ضياع "رأسمالهم الرمزي"، مما يفقدهم أي خصيصة لفاعليتهم في المجتمع، فقط صاروا جزءًا من المجال السياسي كغيرهم.

-أفصح الانقلاب عن وجود خلل ما في تصور السلفيين للدولة/ السلطة، فالدعوة السلفية كأنموذج سقطت تمامًا في يد السلطة، وصارت كدمية في يديها توجها كيفما شاءت، في حين لم تستطع "الدعوة" أن تحصل أية مكاسب من علاقتها بالسلطة.

-الدولة بعد الانقلاب ستفرض سطوتها تمامًا على السلفيين، إما بالتضييق عليهم، أو بتدجينهم واحتوائهم ليكونوا جزءًا من النظام بطريقة أو بأخرى (سيتم تفعيل الآليتين مع مختلف الكيانات، والدعوة السلفية من المرجح أن تنضم لقائمة المدجنين، بحسب ما تؤشر إليه تفاعلاتها السياسية)

-الانقلاب أفقد السلفيين حيثيتهم المجتمعية كفاعل مستقل؛ بحيث صاروا يعرفون بوصفهم إما مع السلطة وإما مع الإخوان، بمعنى أنه لم يعد ثمة هوية محددة وواضحة للسلفيين، سوى موقفهم السياسي.

ولكن في واقع الأمر، الانقلاب مازال في صيرورة، ولا يمكن القطع بما سينتج عنه من آثار على مختلف الأصعدة عامة، وعلى حال السلفيين محل بحثنا. ومن ثم ستبقى نافذة الأسئلة مشرعة: هل سيدفع الانقلاب السلفيين إلى العودة إلى المجتمع وإلى الوظيفة الدينية التي تمثل "رأسمالهم الرمزي"؟ أم أنه سيتم التضييق عليهم بدرجة تمنعهم من أدنى درجات التواصل مع المجتمع ومن ثم يكون السلفيون قد خسروا كل شيء؟ أو هل سيتم السماح لهم بقدر محدد ومؤطر من العمل الدعوي/ الوظيفة الدينية، تحت عين الدولة؟ أم أن الانقلاب سيفشل بثورة ثانية، تزيح العسكر، وتعيد الإسلاميين عامة للسلطة مرة ثانية؟ هذه أسئلة لابد أن نكون متواضعين أمامها؛ إذ لا يمكننا الجزم بأجوبة محددة لها، وعليه تبقى كل هذه السيناريوهات محتملة وجائزة الوقوع.



خلاصة

حاولنا في هذه الورقة أن نرصد أثر متغير "الثورة" ومتغير الانقلاب على طبيعة الفاعلية المجتمعية للسلفيين، وذلك من خلال النظر في تأثيرهما على "الرأسمال الرمزي" للسلفيين، كمقولة تحليلية أساسية استعرناها من "بيير بورديو".

وقد بان لنا أن فاعلية السلفيين في المجتمع، قد حصرتها طبيعة ممارستهم في الوظيفة الدينية. والسلفيون في واقع الأمر هم المسئولون عن ذلك؛ بمعنى أنهم هم من قدموا أنفسهم للمجتمع بوصفهم "شيوخ" ومن ثم خطابهم كان خطابًا دعويًا/ رساليًا بامتياز، ومع الوقت ترسخت هذه الفاعلية وحدها لتكون"رأسمالهم الرمزي".

والحق، أن الفاعل المجتمعي القوي هو من يسعى لزيادة رصيد "رأسماله الرمزي" ومن ثم تتعمق فاعليته في المجتمع، وهذا يقتضي توسيع أفق خطابه، ليشمل قدرًا أوسع من نسيج المجتمع. كما يقتضي أيضًا توسيع دائرة الوظيفة المجتمعية، لتتجاوز مجالًا بعينه في المجتمع، ممتدة لغيره من المجالات؛ فـ"بورديو" في نظريته عن الفعل المجتمعي يقسم المجتمع لمجالات مختلفة (ثقافي، فني، سياسي، إعلامي، ديني،...إلخ)، وفي كل مجال تتنافس الفواعل المجتمعية المختلفة على قيادة التأثير في هذا المجال، وهذا الذي يسميه بـ"الرأسمال الرمزي"، ثم يسعى كل فاعل للتغول في مجال آخر ليؤثر فيه هو الآخر، وهكذا.

وفيما يخص السلفيين، فهم لم يسعوا لإجراء هذه التوسيعات على وظيفتهم المجتمعية، مما أدى لانحسارها في المجال الديني، مما رسخ صورتهم كـ"شيوخ" وفقط.

ولما جاءت الثورة ألقت بالسلفيين في مجال، لا يمتلكون فيه أي "رأسمال رمزي"، أعني المجال السياسي، وسحبتهم من المجال الوحيد الذي يملكون فيه "رأس المال الرمزي" هذا، أقصد المجال الديني، حيث وظيفتهم الدينية التي انحصرت فيها فاعليتهم المجتمعية.

ثم جاء الانقلاب ليطم الوادي على القرى، كما تقول العرب (مثل قريب في الدلالة من مثل آخر هو: زاد الطين بلة)؛ إذ إنه قد حبسهم في المجال السياسي، إما مع السلطة أو ضدها، والحالتان سيان في واقع الأمر، والذي للأسف لا يملكون فيه أي "رأسمال رمزي".

وهنا يجدر التنبيه بأن السلفيين في الفترة ما بين الثورة والانقلاب قد فشلوا تمامًا (لأسباب عدة ليست بمحل لبحثنا) في بناء أية قدرات تأثيرية حقيقية في المجال السياسي تنضاف للوظيفة الدينية، التي هي الوظيفة المجتمعية الرئيسة لهم، بل ظلوا بمثابة دخلاء وغرباء على هذا المجال، حتى مع حضورهم الإعلامي الطاغي.

ومن هنا قد جادلت بفرضية أرى أن ما سبق يؤكدها بدرجة أو بأخرى، وهي أن الاقتراب من السلطة/ الدولة (سيان معها أو ضدها) قد أثر سلبًا على فاعلية السلفيين المجتمعية؛ فلا هم حافظوا على وظيفتهم الدينية، ولا هم استطاعوا إقناع المجتمع بوظيفة جديدة، أعني الوظيفة السياسية. ومن ثم صار السلفيون كأنهم يدورون في حلقة مفرغة بين السياسي والديني.

وأزعم أن هذه الحالة ترجع إلى سبب رئيس يتعلق بفساد تصور السلفيين لطبيعة الدولة القومية الحديثة، وآليات اشتغالها، وطبيعة علاقتها مع المجتمع.

وعليه ثمة واجبات فكرية وممارسية كثيرة تقع على كاهل السلفيين في اللحظة الراهنة، ينبغي عليهم العناية بها بمراجعة الأنظار التي ينطلقون منها دعويًا. أما فيما يخص شأنهم بالسياسة فعليهم أن يبحثوا عن أجوبة لأسئلة "كانط" الثلاثة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا ينبغي علي عمله؟ وماذا يمكنني أن آمل فيه؟!



قراءة عامة في (اقتصادنا)

عمرو بسيوني

مثَّل كتاب (اقتصادنا) للعلامة العراقي الكبير محمد باقر الصدر (1980-1935) ثورة فكرية حقيقية في مجال البحث الاقتصادي الإسلامي، فالكتاب الذي صدر بداية الستينات -ثم أتبعه بكتاب البنك اللاربوي في الإسلام- لم يسبق بأبحاث تقدم أي فكرة متساوقة ومتماسكة في الاقتصاد الإسلامي، وتبعته مباشرة فورة في الكتابة في ذلك المجال، كان كثير منها ترداداً لأفكاره، كما لا تخطئ العين في (العدالة الاجتماعية في الإسلام) للشهيد سيد قطب، و(الإسلام والنظم الاقتصادية المعاصرة) للأستاذ أبي الأعلى المودودي، ثم في مرحلة لاحقة: (اشتراكية الإسلام) للشيخ مصطفى السباعي.

والجدير بالانتباه حقًّا في ذلك المنجز الفكري الاقتصادي السياسي للصدر هو أنه نمط من الكتابة الواعية، التي يدرك فيها الباحث أنه بصدد (اكتشاف) مذهب إسلامي اقتصادي، الأمر الذي حدا بالصدر أن يسمو في نفسه البحثي فوق الانقياد المذهبي الصرف، فيورد أحيانًا بعض الآراء الفقهية لمالك والشافعي وابن حزم والسرخسي، ولذا نراه يصارح القارئ بأن أي مذهب اقتصادي متكامل يقوم وفق نظر شرعي حقيقي -"قد تم بسماح إسلامي" وفق تعبيره- فهو مذهب اقتصادي إسلامي، فإنه "من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين أن يقدموا صورًا مختلفة للمذهب الاقتصادي تبعًا لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صورًا إسلامية للمذهب الاقتصادي".

هذا رغم أن المادة الفقهية الأساسية في (اقتصادنا) هي انتقاء من التراث الفقهي الشيعي الكلاسيكي، القائم على شرح شرائع الإسلام، ومطولات الشهيد الثاني، والوسائل، وغيرها من مدونات الفقه الإمامي المعروفة، حيث لم يكن العلامة قد شرع في بحثه الفقهي التجديدي، الذي أنجزه بعد ذلك في موسوعة ما وراء الفقه، وتجديد علم الأصول، وغيرهما.

والمقصود من تلك الورقة هو: تقديم قراءة كلية لـ(اقتصادنا)، بقدر كامل من الأمانة في العرض.
فالمراد بالقراءة الكلية: بيان البنى النظرية العامة لـ(اقتصادنا)، وذلك ببيان أهم المبادئ، والتقاسيم، والمفاهيم، التي أثارها الصدر في (اقتصادنا)، دون التعرض للبحث التفصيلي فيه، ولعله لذلك لم ألتزم بأمرين تقليديين في مثل تلك الورقات، هما: الترتيب، والإحالة التفصيلية، فقد قدمت في بعض المباحث -ليس دائمًا- بما أراه أصح في ترتيب القراءة العامة، ولم أحل تفصيلًا لكل موضع في (اقتصادنا).

والمراد بالأمانة: ترك التحليل والمناقشة والتقويم لـ(اقتصادنا) للقارئ والباحث، دون تعرض لذلك الأمر في ورقة مختصرة كتلك.

تنظيرات الصدر:

وكعادته في الاهتمام الصارم بالتنظير، فرّق الصدر بين (المذهب) و(العلم)، فالمذهب الاقتصادي هو الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية وحل مشكلاتها، أما علم الاقتصاد فهو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وظواهرها، وبناء على ذلك فإن الصدر يطرح أربع فرضيات لبحثه، يمكن دمجها في فرضيتين نظريتين:

الأولى: أنه -وفق التحديد السابق- فالاقتصاد الإسلامي (مذهب)، وليس (علمًا)، فأعظم المبادئ التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي مبدأ (العدالة)، والعدالة في نفسها أمر تقديري، وتقويم أخلاقي، ومن ثم يمكننا تحديد ما يدخل في مفردات المذهب الإسلامي في الاقتصاد، وما يدخل في مفردات علم الاقتصاد، فعلى سبيل المثال: مبدأ الملكية الفردية، أو إلغاء الفائدة، هي مندرجة تحت مبدأ العدالة، ومن ثم فهي من مفردات مذهب الاقتصاد الإسلامي، بخلاف قوانين العرض والطلب، أو قوانين تناقص الغلة، فهي تابعة لمجال علم الاقتصاد.

الثانية: أن الاقتصاد الإسلامي قائم على (الاكتشاف) لا (التكوين)، ولكنه ليس اكتشافًا حرًّا، فهو مقيد بأحكام الإسلام الحاكمة للاقتصاد.

كما أن ذلك الاكتشاف لا ينبغي أن يكون ناظرًا للأحكام الجزئية دون اعتبارها جزءًا من كل، وإيجاد صيغة عامة مترابطة للوصول للقاعدة العامة التي (تشع) من خلال الكل.

وفي إطار التنظير الدقيق الذي يتبعه الصدر، حذّر الصدر مما أسماه (خداع الواقع التطبيقي)، فإن الواقع التطبيقي للمسلمين قد مر بعشرات المراحل عبر تاريخهم، ومن ثم فإن محاولة اكتشاف المذهب الاقتصادي من هذا الواقع قد يؤدي إلى خداع ما في الرؤية، ولذلك فإن (الكاشف النظري) في النصوص أقدر على التصوير، بحسب ما يرى الصدر.

الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي:

استهلك الصدر نحو ثلث الكتاب في استعراض النظريتين الاقتصاديتين الأكثر حضورًا في العالم: الماركسية والرأسمالية، وبحث فيهما بحثًا فلسفيًّا، واقتصاديًّا.

ثم استعرض ما يراه الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي، والذي يراه يتكون من ثلاثة أركان رئيسية، هي مبدأ الملكية المزدوجة، ومبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود، ومبدأ العدالة الاجتماعية.

1- **مبدأ الملكية المزدوجة:** يؤمن المجتمع الرأسمالي بالشكل الخاص الفردي للملكية كقاعدة عامة، بحيث تكون الملكية العامة استثناء تفرضه الضرورة والتجربة، وينعكس هذا التصور تمامًا في المجتمع الاشتراكي، أما في المجتمع الإسلامي فالأمر مختلف، فليس أحد نوعي الملكية مبدأ، بل يقرر الإسلام مبدأ الأشكال المختلفة للملكية (في وقت واحد).

2- **مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود:** يقر الصدر بأن الإسلام حدد الحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي، وذلك التحديد له مستويان: أولهما: التحديد الذاتي، وهو النابع من النفس، التي تنشأ في المجتمع الإسلامي الذي يتحكم الإسلام فيه في كل مرافق الحياة. وثانيهما: التحديد الموضوعي للحرية، وهو ما كان من الخارج بقوة الشرع، وذلك التحديد الموضوعي له سبيلان بالاستقراء من السيرة الشرعية، هما: ما حظرته الشريعة من نشاطات اقتصادية؛ كالربا والاحتكار وغير ذلك، وما خولته الشريعة لولي الأمر من (مبدأ الإشراف على النشاط العام)، وسيأتي ذكره.

3- **العدالة الاجتماعية:** يرى الصدر أن الإسلام لم يجعل العدالة الاجتماعية مفهومًا تجريديًّا كما في الماركسية، وإنما حدده في مخطط اجتماعي، قائم على مبدأين عامين: مبدأ التكافل الاجتماعي، ومبدأ التوازن الاجتماعي، وسيأتي ذكرهما.

المشكلة الاقتصادية:



تعرض الصدر لبحث المشكلة الاقتصادية، وهو ركن أساس في كل مذهب اقتصادي، فيصور الصدر المشكلة الاقتصادية وفق الرأسمالية في فرضية: (الموارد الطبيعية للثروة لا تستطيع مواكبة ولا إشباع حاجات المدنية)، أما وفق الماركسية فهي: (مشكلة التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع).

يرفض الصدر صراحة تصور المشكلة الرأسمالية، باعتبار أن الطبيعة قادرة على ضمان حاجات الحياة، كما يرفض تصور المشكلة الماركسية التي تحصر المشكلة في (التناقض)، ويطرح الصدر تصوره عن المشكلة أنها قائمة على (التوزيع وتنظيمه)، فالمشكلة الأساسية هي (الظلم في التوزيع)، فالإسلام أتاح من الوسائل ما يتيح تنظيم عملية التوزيع، وعن طريق تلك الوسائل يستفيد الإنسان من الطبيعة ويستثمرها أفضل استثمار وفق أقصى ما تتيحه طاقته.

ويتكون (جهاز التوزيع) في الإسلام من أداتين رئيستين: العمل، والحاجة.

يرى الصدر أن العمل: هو سبب لتملك العامل للمادة، وليس سببًا لقيمتها، فالعامل حين يستخرج لؤلؤة لا يمنح اللؤلؤة قيمتها بعمله هذا، وإنما يملكها بهذا العمل، أما الحاجة: فهي المتطلبات الثابتة والمتغيرة التي بها تستقيم حياة الإنسان.

وفقًا لهذا فإن الجهاز التوزيعي يترتب على العمل والحاجة كأداتين:

فالعمل أداة رئيسية للتوزيع، بصفته أساس الملكية، فمن يعمل يقطف ثمار عمله ويتملكها.
والحاجة أداة رئيسية للتوزيع، بصفتها تعبيرًا عن حق الإنسان الثابت في الحياة الكريمة، والإسلام يكفل الحاجات في المجتمع الإسلامي.

أما الملكية: فهي أداة ثانوية للتوزيع، وهذا عبر النشاطات التجارية المباحة في الإسلام، وضمن شروط لا تتعارض مع مبدأ العدالة الاجتماعية في الإسلام.

نظام التوزيع:

وفق ما ذكرناه من أن المشكلة الاقتصادية التي فرضها الصدر، والتي يعمل المذهب الاقتصادي الإسلامي على حلها: هي (مشكلة التوزيع)، فإنه ينتظم سائر الكتاب في بحثين، هما: نظرية توزيع ما قبل الإنتاج، ونظرية توزيع ما بعد الإنتاج.

نظرية التوزيع قبل الإنتاج: طرح فيها الصدر ما يتعلق بمصادر الإنتاج، وعلاقة التوزيع بها، فحصر مصادر قبل الإنتاج بأربعة مصادر، هي: الأرض، والمواد الأولية في الأرض (المعادن الظاهرة والباطنة)، والمياه الطبيعية، وبقية الثروات الطبيعية (محتويات البحار... إلخ).

وفصَّل الصدر في حكم تملك الأراضي، والفروق بين المفتوحة، والصلح، والموات، ما يتعلق بتملك المعادن، والإقطاع، والحمى، ونحو ذلك من المباحث الفقهية.

أما نظرية التوزيع بعد الإنتاج: فيطرح الصدر وجهة نظر الرأسمالية في سبل التوزيع بعد الإنتاج، والتي تعتمد على تقسيم الثروة النقدية بعد الإنتاج على حصص أربع، هي: الأجور (للعامل الإنساني)، والفائدة (نصيب رأس المال المسلف)، والربح (نصيب رأس المال المشارك فعلًا في الإنتاج)، والريع (حصة الأرض أو الطبيعة).

ووفقًا لذلك فإن الإنسان العامل في جوهر تلك النظرية (وسيلة) تنضم لسائر الوسائل من الطبيعة والوسائل المادية للإنتاج، فيستحق الأجر نتيجة جهده في المادة الطبيعية، أما (الغاية) فهي المالك، فهو الذي يستحق الربح.

أما في النظرية الإسلامية -بحسب الصدر- فإن الأمر مختلف، فإن الإنسان العامل في العملية الإنتاجية هو (الغاية)، وما يستحقه من ربح ليس (الأجر)، بل المادة نفسها، فإن العمل هو سبيل التمليك، فلو احتطب، أو أخذ شبكة صيد =كانت المادة المستخرجة له دون صاحب الغابة والشبكة -وهذا وفق المشهور من مذهب الإمامية والراجح عند الحنفية، وهو البناء النظري الذي اعتمده الصدر- وما يستحقه صاحب الغابة والشبكة هو (مكافأة)، تمثل (دينًا) على العامل، يدفعه للمالك إبراء لذمته، فنحن بإزاء تغاير تناقضي بين مركزي (العامل) و (المالك) في عملية الإنتاج في المواد الطبيعية.

أما المقارنة مع النظرية الماركسية في توزيع ما بعد الإنتاج، فهي أكثر وضوحًا، لا سيما مع حظر الماركسية لملكية العامل لمنتجه بعد الإنتاج أصلًا.

مسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي:

ختم الصدر (اقتصادنا) بفصلين يتعلقان بمسؤولية الدول عن الاقتصاد، وبخاصة الإنتاج، باعتبار الدولة القوة التي تدير الثروة الإنتاجية وتضمن التوزيع العادل، والأسباب المسوغة لمبدأ (تدخل الدولة) عند الصدر أمور، أهمها: أن المشاريع الإنتاجية الكبرى تحتاج رؤوس أموال طائلة، لا يقدر الأفراد على توفيرها، لاسيما مع ضمانات الإسلام المانعة من تكديس الثورة، وجعلها دولة بين الأغنياء، ومنها المسؤولية الوجوبية للدولة في مراقبة جودة الإنتاج، وعدالة توزيع المصادر الطبيعية.

مسؤولية تدخل الدولة في الاقتصاد عن الصدر لازمة لتحقيق مبدأين: (مبدأ الضمان الاجتماعي)، ومبدأ (التوازن الاجتماعي).

مبدأ الضمان الاجتماعي: يقوم على مستويين: مستوى (التهيئة) للفرد القادر على العمل، بحيث يشارك في النشاط الاقتصادي الذي يكفل له الحياة الكريمة، ومستوى (التطبيق) في حالة عجز الفرد أو وجود ظروف قاهرة في الدولة، فتطبق الدولة الضمان الاجتماعي مباشرة، عن طريق (أسس الضمان الاجتماعي)، وهي متعددة، أهمها: التكافل العام من الدولة، والضمان المباشر عن طريق الزكوات ونحوها.

ومبدأ التوازن الاجتماعي: وذلك وفق القاعدة الكلية التي قررها الصدر طويلًا: (العمل أساس الملكية)، فهو ما تضمن به الدولة القضاء على التفاوت الطبقي والتناقضات الرأسمالية الصارخة في مستويات المعيشة، والحيلولة دون صيرورة المال دولة بين الأغنياء. وسبل ذلك: فرض الضرائب الثابتة (الزكوات والأخماس -فقه إمامي-)، وإيجاد قطاعات عامة (الفيء ومورد ابن السبيل)، وطبيعة التشريع الإسلامي (تحريم الاحتكار والاجتلاب ...).

وأبرز مفهوم ولده الصدر في الكلام عن مبدأ تدخل الدولة هو مفهوم (منطقة الفراغ)، فلابد للحاكم أن يتدخل -بصفته ولي الأمر- في مناطق الفراغ التشريعي، وفلسفة وجود تلك المنطقة:

أن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجًا موقوتًا، أو تنظيمًا مرحليًّا يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن من شكل لآخر، ولذلك فإنه يقدم نظرية تتسم بالاستيعاب والعموم، بحيث تكون صالحة لمختلف المجتمعات والأزمنة، ومفهوم الفراغ من البنى الفقهية التي طورها الصدر بشكل كبير لاحقًا في مشروعه عن ما وراء الفقه.



والعلم في الكبر أيضا

البشير عصام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه.

أما بعد:

فإن العلم الشرعي النافع من أجلّ ما تستهلك الأعمار في طلبه، وتستنفد الأوقات في ابتغائه، وحسبك بشيء اتفق العقلاء في هذه الأمة على فضله وعلى التنفير من ضده، واتحدت كلمتهم على الحث على تحمله وبثه بين عموم الناس. وما زاد عمري انقضاء إلا ازددت إلى العلم صبوة، وبعظيم نفعه تيقنًا، وبخطر التفريط فيه اقتناعًا.

وما زلت أتعجب ممن يخوض غمار السياسة، أو يتقحم لجج الدعوة، أو يتحمل أمانة الحسبة، وهو خِلو من العلم الشرعي النافع، أو بضاعته منه صُبابة يسيرة لا تغني شيئًا!

ولا ينقضي عجبي ممن يطلب الهدى في مضايق الفكر، ومتاهات العقول، من أساطين الفلسفة، ودهاقنة الفكر الغربي، والحال أن أكثر ما عندهم -وإن لووا به أشداقهم، وحبّروا له ألفاظهم- موجود في أسفار العلوم الشرعية، بأبهى لفظ، وأجمل تعبير، مع السلامة من الانحراف والتحريف. ولكن ما أشبههم بالذي ينقّب عن الدر في أصلاد الصخر، ونفائسُ الجوهر محشودة في جؤنته التي إلى جنبه.

كالعيس في البيداء يقتلها الظما ::: والماء فوق ظهورها محمول!

وإذا كان العلم الشرعي بهذه المنزلة المنيفة، فقد اشتهر عند الناس أن طلبه إنما يكون في ميعة الصبا، وحداثة السن.

ويروون في هذا المعنى حديثًا لفظه: "الحفظ في الصغر كالنقش على الحجر". لكنه لا تصح نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما هو من كلام بعض السلف فيما يقول الحافظ ابن عبد البر. وورد بلفظ: "العلم في الصغر كالنقش في الحجر"، قال عنه العجلوني: (رواه البيهقي عن الحسن البصري من قوله). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (هذا مثل سائر، ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم).

ولا يقنع بعضهم بمضمون هذه القولة المأثورة، حتى يزيد إليها ما يؤكد معناها بذكر مقابله: "والحفظ في الكبر كالنقش على الماء"!

فوائد طلب العلم في الصغر

ولا يشك متتبع عاقل في الفوائد العظيمة التي يجنيها الطالب، إذا هو شرع في طلب العلم في سن مبكرة، فإن التبكير في كل شيء مظنة الفلاح فيه، فكيف لا يكون ذلك في طلب العلم الشرعي؟
فمن الفوائد الجليلة:

- أن ذهن الصغير أنشط، وحافظته أوعى؛ فهو لذلك أكثر تأهلًا للكرع من حياض العلم، والتزود من نبعها النمير.
- أن الشواغل الصارفة عن الجد، والعوائق المشتتة للذهن، أقل عند صغير السن، إن لم تكن منعدمة أصلًا.
- أن الصغير لا يستحيي من الجلوس في مجالس التعلم، ولا يقع في ذهنه تكبّرٌ عن الاستفادة والسؤال، خلافًا للكبير.
- أن الانشغال بطلب العلم منذ الصبا من أفضل أنواع النشأة في الطاعة، التي ورد في فضلها الوعد الغالي، في حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله، إذ منهم: "شاب نشأ في عبادة ربه". وهل من عبادة ينشغل بها الصغير -غير الواجبات العينية- هي أعظم نفعًا من طلب العلم الذي يضيء له درب الحياة، ويفتح له أبواب الرشاد؟

وقد تفطن أجدادنا إلى هذه الفوائد وغيرها، فكانوا يحرصون على إلحاق الأطفال بالكتاتيب والمدارس، في أصغر سن يقدرون فيه على الحضور، ويهتمون لإسماعهم الحديث والاستجازة لهم من كبار الحفاظ المعمرين، حرصًا على تحصيل علو الإسناد.

وكان أغلب ما يشتغل الأطفال به: القرآن الكريم حفظًا وتجويدًا ورسمًا وضبطًا وجمعَ قراءات، ثم متون العربية من نحو وصرف وبلاغة ولغة، (وقد يبدأ ببعض علوم العربية مع القرآن أو قبله، لأنها آلة تحصيله)؛ ثم سائر متون العلم الشرعي النافع.

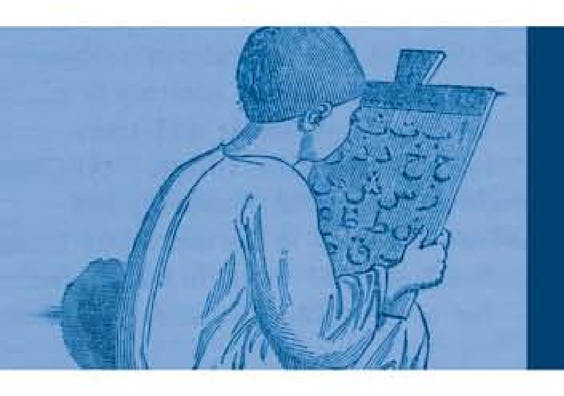
خطأ الإطلاق في موضع التقييد

إن ما سبق لنا ذكره عن فوائد التعلم في الصغر، يراد به على الخصوص: حث الأولياء على تعليم الأطفال، واغتنام أوقات صباهم في تلقينهم النافع من علوم الشريعة.

لكن فهم بعض الناس من ذلك معنى آخر، لم يقصده سلفنا الصالح، وهو: تثبيط كبار السن عن التعلم، وحرمانهم من لذة الطلب، بدعوى أن ذلك لغيرهم لا لهم، وأما هم فقد فاتهم الركب، ورضوا بأن يكونوا مع الخوالف، فليستكينوا إلى الدعة والراحة، فقد فاز المفردون السابقون إلى ذرى المعالي، حين كانوا هم في حمأة الغفلة، ومستنقع الوسَن!

وقد بلغ الأمر دركًا فظيعًا من سوء الفهم، حتى لقد جاءني ذات يوم فتى يسألني قائلًا: "إن عمري خمسة عشر عامًا، وأريد الشروع في طلب العلم، فهل يمكنني ذلك أم أنني تأخرت"؟
فتعجبت من هذا الفهم السقيم، الذي لبّس الشيطان به على بعض الناس، فصرفهم عن كثير من الخير!

وأذكر أنني حين شرعت في طلب العلم -وكان ذلك متأخرًا نسبيًّا- كان معي أحد الإخوة، فامتنع عن البدء معي، متعللًا بكبر السن، وفوات الركب. فما استمعت لكلامه، ولا ألقيت لرأيه بالًا. ثم مضت السنوات فندم على ذلك -فيما أحسب- أشد الندم، وهو الآن ممن يستفتيني في مسائل العلم المختلفة!



ولهذا أقول: إن قولهم: "العلم في الصغر كالنقش على الحجر"حق في نفسه من جهة الأصل، ولكن لا ينبغي أن يستعمل في معنى باطل.

ومن أخطر المعاني الباطلة: أن بعض الناس يجعل هذه المقولة وأضرابها، شماعة يعلقون عليها تكاسلهم عن الحفظ، وقعودهم عن طلب العلم؛ بل يجعلهم اعتدادُهم بها يائسين من التعلم مطلقًا!

وقد نقل البخاري رحمه الله في صحيحه عن عمر رضي الله عنه قوله: "تفقهوا قبل أن تُسَوّدوا". أي: قبل أن يجعلكم قومكم سادة. وفي بعض روايات الجامع الصحيح: "قال أبو عبد الله -أي البخاري-:"وبعد أن تسودوا!".

يريد البخاري بذلك أن يصحح الفهم السيء لكلام الفاروق رضي الله عنه، كما قال الحافظ ابن حجر: "ليبين أن لا مفهوم له، خشية أن يفهم أحد من ذلك أن السيادة مانعة من التفقه؛ وإنما أراد عمر أنها قد تكون سببًا للمنع لأن الرئيس قد يمنعه الكبر والاحتشام أن يجلس مجلس المتعلمين".

مزايا للكبير في باب طلب العلم

والحق أن الحفظ والتعلم ممكنان في كل مراحل العمر، بل قد يوجد في الكبر ما يجعل طلب العلم أسهل وأقوى.

فمن ذلك:

- أن كبير السن يعرف فضل طلب العلم، والأجر الجزيل الذي وعد الله به من يلتمس طريقًا إلى العلم؛ فدوافعه الباطنة قوية، والحافز النفسي عظيم. أما الطفل فالغالب أنه يطلب العلم مدفوعًا إليه من وليه، ترغيبًا أو ترهيبًا. فشتان ما بين الحالين!
- للكبير قدرات ذهنية متطورة، تساعده على فهم الكلام بسرعة، وربطه في سياقه بما قبله وما بعده. ولا شك أن الفهم يساعد على الحفظ كثيرًا.
- إذا كان الصغير قليل الهموم والصوارف النفسية، فإنه كثير الانشغال بأمور أخرى مثل اللهو مع أترابه، والالتزامات المدرسية التي تأكل الوقت أكلًا (وغالب الأطفال اليوم لا بد لهم من المدرسة).

وهنالك مزايا أخرى، لا أطيل بذكرها.

وقد شرع كثير من العلماء في طلب العلم على كبر سنهم، يذكر أصحاب التراجم منهم جماعة، من أشهرهم: ابن حزم الأندلسي، والقفال المروزي. وقبلهم كثير من الصحابة ما تعلموا إلا على كبر.

كما أن جماعة من العلماء قدموا أمثلة عالية جدًّا في الاستمرار على طلب العلم في كل مراحل العمر، منهم الإمام ابن مالك النحوي الشهير صاحب الألفية وغيرها من الكتب: حفظ في يوم وفاته خمسة شواهد شعرية. والإمام ابن هشام صاحب المصنفات النافعة، كان شافعيًّا ثم أصبح حنبليًّا قبل وفاته بخمس سنين، وحفظ مختصر الخِرَقي في ستة أشهر!

وأعرف شيوخًا وعجائز أقبلوا على التعلم وحفظ القرآن بهمة عالية لا يملكها أصحاب العشرين، فحققوا نتائج طيبة عالية.

فعليك بطلب العلم في كل حين، فإنك لا تدري في أي مراحل عمرك تكون البركة.

فإن قيل لك: كبرت سنك، وطلب العلم إنما يكون في الصغر!

فلتجب: لأن ألقى الله طالبًا للعلم خير من أن ألقاه زاهدًا فيه، مع ما ورد فيه من الفضل!

ولأن أشغل أوقاتي بالعلم خير من أن أشغلها بما لا نفع يرجى منه.

والله الموفق.



ما عُصي الله إلا بجهل

خالد بهاء الدين الأزهري

أحمدُالله عزَّ وجلَّ وأسبح بحمده، وأصلّي وأسلِّم على نبيِّه وعبدِه، وآلِهِ وصحبِه مِن بعدِه، أما بعد؛
فإننا إذا قلنا: (حصول العلمِ بالوحي، يقتضي الاهتداء، ويعصم من الضلال) كانت العبارةُ إن شاء الله صحيحةً لا إشكال فيها.

لكن ليس المقصود منها جعل حصول جنس العلم مقتضيًا للاهتداء عاصمًا من الضلال، فإن العلم يزيد وينقص ويتجزأ، وقد يحصل في نفس المكلَّف قدر من العلم لا يجزئ في حصول الاهتداء والعصمة.

لكن كلُّ أنواع الضلال عن الصراط المستقيم، والحياد عن طريق النجاة، مردّها جميعًا إلى الجهل بالوحي، أوالجهل بشيء منه، أو قوة داعي الهوى والشهوة أو الشبهة، وكل ذلك في حقيقته جهل أيضًا!
ويستوي في ذلك أنواع الضلالات التي يُعذَر صاحبها، والتي بخلافها.

فإن قيل: فأين العملُ في العبارة؟ أليس العمل الصالح بالقلب والجوارح شرطًا للسعادة والفلاح في الدارين؟ فكيف تجعلُ العلمَ وحده كافيًا في حصول السعادة ومنع الضلالة دون العمل؟

أجيب: بأنَّ العلم الذي لا يقتضي العملَ؛ ليس علمًا، أو ليس مجزئًا، والمجزئ من العلم لا بدّ أن يقترن به عمل بحسبه، فالعمل يلزم منه، ولا يمكن أن يتخلَّف عنه إلا لمانع!

والعلم الذي لا يقتضي العمل بحسبه؛ لا يكون إلا ناقصًا، قاصرًا عن حدّ الإجزاء، فلا اعتبار به،وكذلك قد لا يقتضي العملَ لا لنقصه، ولكن لقيام مانع من شهوة أو شبهة.

وهذا الذي ذكرته لك هو بعض معنى (التلازم بين الظاهر والباطن) الذي يذكره أهل السنة، ويستدلون عليه بنحو قول أبي هريرة رضي الله عنه (القلب ملك، والأعضاء جنوده)، وبأولى من هذا، قولِ النبيّ صلى الله عليه وسلم:«ألا وإنّ في الجسد مضغة، إذا صلَحت، صلَح الجسد كله، وإذا فسدت، فسد الجسد كلّه، ألا وهي القلب»، وأصل ذلك التلازم بين تصديق القلب وعمله، ثم بين إيمان الباطن المتضمن القول والعمل، وإيمان الظاهر المتضمن لهما أيضًا.

ثم عدم العمل، إما لعدم العلم، أو لنقصه عن حدّ الإجزاء، أو لعدم قبول قلب المكلَّف للإدراك والفهم،وكل ذلك من أنواع الجهل.

أو قد يتخلف العلم لقيام مانعٍ يعارض الجزم بالمعلوم، أو مانع يعارض الانقياد له، فإذن قد يعارَض بأحد أمرين خلاف أنواع الجهل السابقة: إما شبهة تعارِض الجزم، أو شهوة تعارِض الانقياد، وإلى هذين أو أحدهما ترجع كل معصية وضلال، كبرت أو صغرت.

وحقيقة كلٍّ مِن العارضَين أنه مانعٌ مِن تحقّق كونه علمًا جازمًا يوجب العمل، فعاد الأمر إلى الكلام على تحقق العلم، الذي هو إدراك جازم مطابق !

فعارِض الشبهةِ مانعٌ مِن الجزم بالمعلوم، يخلف شكًّا، وارتيابًا، وظنًّا كاذبًا، لا محالة، وإلا لم تكن شبهةً، وباتت مجردَ خواطر ووساوس غير ذات أثر، وهذا معلوم، وحينئذ فلا يقال إن المكلَّف قد حصَّل العلم بالوحي، إذ لم يدركه جازمًا !

وأما عارض الشهوة، فهو في حقيقته جهلٌ أيضًا، بل من أعظم أنواع الجهل وأخطره، فهو إما جهل بالله وكمالاته، وأنه المستحقّ للطاعة، المطّلِع العليم، الرقيب الحسيب، القادر، مالك يوم الدين، الذي يمكر بأهل المعصية إن شاء، أو هو جهل بحقيقة الدنيا، وأنّ السعيَ في إصلاحها سعيٌ في إصلاح المشاقّ والمنغِّصات! وأنّ ما فيها مِن سعادة أو تنعّم أو لذةٍ فلا يخلو مِن نوع ألم، وأن الحياة الحقيقية هي حياة الآخرة الباقية المنعمة، دون هذه الدنيّة الفانية المؤلمة!

أو إن شئتَ فقل: إنّ الوقوع في هذا النوع من الذنوب يكون لأجل نوعين من الجهل، الأول: جهل بالصارف عنه، والثاني: جهل بالمصلحة الفائتة من تركه، والمفسدة المترتبة على فعله.

وتأمل في تقرير ذلك قول الله تعالى:﴿ وَمَا هَـٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ [العنكبوت: 64]، فاللهو هو الاستمتاع بلذات الدنيا، واللعب هو العبث، وهما منقطعان، وغير كاملَين، وأما الحياة الآخرة؛ففيها الأبدية، وكمال التلذّذ، وعدم انقطاعه، وخلوّه من المنغِّصات!

ثم يأتي قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ ليشير إلى أن سببَ استنكاف الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآية عن اتباع الرسول، وسعيَهم الدءوب لمواصلة حياة العبث والتلذذ بمتاع الدنيا؛ هو عارض الجهل بحقيقة حياة الدنيا وحياة الآخرة، وما بينهما من النسبة.

وهكذا، كلُّ مَن ترك اتباع الوحي مؤثرًا الاستمتاع بملذات الدنيا، أو العبث واللهو، أو اتبع داعي الكبر أو الحسد، أو غير ذلك من العوارض الشهوانية؛ كان الجهلُ بما سبق شرحه هو داعيَه إلى ذلك، وكان هُداه في نوع مِن العلم الرافع للجهل، وبذلك يزول عارض الشهوة !

ومما يدلك على هذا المعنى أيضًا، حديث الشابّ الذي استأذن النبيَّ صلى الله عليه وسلم في الزنا، فقد أدناه النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قال له: «أتحبه لأمك؟» قال الشاب: لا والله، جعلني الله فداءك، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا الناس يحبونه لأمهاتهم»، ثم تابع النبي صلى الله عليه وسلم،أفتحبه لابنتك؟ ... أفتحبه لأختك؟ ... أفتحبه لعمتك؟ ... أفتحبه لخالتك؟، فكان الشاب يجيب فيه جميعًا كجوابه الأول، والنبيُّ صلى الله عليه وسلم يقول له مثل قوله الأول، ثم دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالمغفرة وطهارة القلب وحصانة الفرج.

ولم يكن الشابُّ جاهلا بتحريم الزنا، وإلا ما احتاج إلى الاستئذان، لكن؛ لمّا قويَ داعي الشهوة المحرّمة عنده، خاطبه النبيُّ صلى الله عليه وسلم بما يقوّي ويقرّر قبحَ المعصيةِ في نفسه، وهذا مما يدلّك أن العلم علاج ناجع في ممانعةَ ومدافعة عارضِ الشهوة الحرام، وتسكينها، وهو المطلوب.

فإن قيل: فهذا النبيّ صلى الله عليه وسلم قد بلّغ الرسالة بنفسه وبيانِه في حياته لأقوام، وكان شاهدًا حاضرًا، ووظيفتُه رفعُ كلّ أنواع الجهل، من الشهوات أو الشبهات، بالوحي، فآمن بعضهم وكفر بعضهم حتى مات على كفره؟

أجيب: بأن هؤلاء لم يحصّلوا العلمَ بالله وشرعه تحصيلا مجزئًا، والكلام كله في أنّ من حصّله لم يضلّ، وأمّا هؤلاء فقد أخبر الله تعالى عنهم، كما أخبر عن اليهود قبلهم، وأنهم حجزوا عن الفهم والعلم، وطبع على قلوبهم، بسبب صدودهم عن قبول العلم ابتداء، لقوة داعي الشهوة أو الشبهة، أي لعدم طهارة المحل !

وتأمّل قول الله تعالى: ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣) بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (٤) وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ (٥) ﴾ [فصلت]، ففيه بيان إعراضهم عن تعلم الوحي وسماعه.

ثم اذكر قول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّـهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّـهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّـهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ [الصف: 5]

قال البغوي رحمه الله: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ﴾ من بني إسرائيل: ﴿ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي ﴾، وذلك حين رموه بالأدرة ﴿ وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّـهِ إِلَيْكُمْ ﴾ والرسول يعظَّم ويكرَّم ويحترَم ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا ﴾ عدَلوا عن الحق ﴿ أَزَاغَ اللَّـهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ أمالها عن الحق، يعني: أنهم لما تركوا الحقّ بإيذاء نبيّهم؛ أمالَ الله قلوبَهم عن الحقّ» اهـ، ومثلُ ذلك في القرآن كثير، يضيق عنه المقام.

وتأمّل أيضًا قول النبي صلى الله عليه وسلم، كما في الصحيحين: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكان منها نقية، قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب، أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به».

فإنه أخبر أن في أصناف الناس مَن هو كالقيعان، وهي الأرض الواسعة الملساء، السبخة، التي لا تمسك الماء، فهذا لم يحصّل العلم بالوحي أصلا. وإذا تأمّلتَ لمْ تجد في الحديث إلا تقسيم الناس إلى قسمين، فقسم قَبِلَ العلم فانتفع به ولو نوع انتفاع، وآخر لم يقبله ولا استقبله، فلم ينتفع به، وهذا مما يدلّك أيضًا على أنّ كلّ ضلالٍ راجعٌ ولا بدّ إلى نوعِ جهل، وأنّ من خلَصَ شيء من العلم إليه؛ انتفع ولا بدّ، مع اعتبار القدر المجزئ الذي سبقت الإشارة إليه.

فالمقصود: أن العبد قد يقوى داعي الشهوة أو الشبهة عنده، حتى يطبع الله على قلبه، وأن الإنسان ربما زاغ عن الحق، فيزيغ الله قلبه، ويحجزه عن تحصيل العلم بالوحي، فالشهوة والشبهة حينئذ، مانعان من حصول العلم المجزئ بالوحي، معارضان للهدى به، وقد سبق ردّهما جميعًا إلى الجهل، وحينئذ فلا يقال إنه حصّل العلم بالوحي فلم يعصمه ولم يهتد به !

فإن قيل: فالعلماء المجتهدون والأئمة والصدّيقون يخطئون، ويقعون في الضلالة، والبدعة، وهم غير معصومين، وقد أخذوا بحظٍّ وافر من العلم بالوحي.

أجيب: ذلك لأنه لا يحيط بالعلم أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وهم إنما يُخطئون مِن حيث جهلوا، لا من حيث علموا، ويقعون في البدعة والضلالة من حيث غفلوا عما معهم من العلم.

وهذا المبحث يطول، ومثاراته متعددة ومتشعبة، ولعلّ فيما سبق إشارات مهمة إلى ما يدلّ على أهمّ معانيه.
وأنت إذا تدبرت أيها القارئ؛ فقهتَ إن شاء الله طرفًا مِن قول النبيّ صلى الله عليه وسلم: «من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»، أو قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الأنبياء لم يورِّثوا دينارًا ولا درهمًا وإنمَّا ورَّثوا العلمَ، فمَن أخذه أَخذَ بحظٍّ وافرٍ»، وفسّرت طرفا من جعل مجرّد الأخذ بالعلم؛ أخذًا بحظٍّ وافر.

ولربما فتح عليك شيء من معارف قول الله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام:﴿ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ [يوسف: 33]، فقد قيل في معنى قوله (من الجاهلين): من الذين جهلوا حقّك، وقيل: من المذنبين !

بل يحصل لك إن شاء الله فتح مهمٌّ في فهم بعضِ الوارد عن السلف والأئمة في الباب، فقد صحَّ عن قتادة رحمه الله أنه قال: «اجتمع أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأوا أنّ كلَّ شيءٍ عُصيَ به فهو جهالة، عمدًا كان أو غيرَه»، وقال مجاهد: «كل من عمل بمعصية الله، فذاك منه بجهل حتى يرجع عنه»، ونحوه عن ابن عباس وابن زيد وغيرهما، أو قول بعض الأئمة: «ما عصي الله إلا بجهل، ولا عبد إلا بعلم».

ومن كلِّ ما سبق، تَعلم أنَّ أنواع الضلالات التي وقعتْ فيها الأمم والطوائف والفرق؛ راجعةٌ- لا بدَّ- إلى: «الجهل» نقيض العلم، وأن العلم بالوحي، يقتضي العمل والهدى، ويمنع الضلالة والرّدى، كافٍ في حصول السعادة في الدنيا والآخرة، ما لم يمنع مانع من اقتضائه الهداية، وأن الموانع كلها من أنواع الجهل، على ما سبق ذكره.

الله أسأل أن يعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علّمنا، وأن يعصمنا من الجهل والهوى، والحمد لله رب العالمين.



مقارنة بين مسائل الإمامة عند أبي يعلى الحنبلي وأبي بكر الباقلاني

محمد براء ياسين

بسم الله الرحمن الرحيم

من الأسس التي ينبغي رعايتها عند النظر في التراث الكلامي في باب الإمامة: التنوع المذهبي في هذا التراث، وهذا ظاهر بالنسبة للخلاف بين السنة والشيعة، أما بين الفرق المقابلة للشيعة: فيقل التنبه لذلك، وقد وجدت بعض المعاصرين إذا أرادوا أن يتكلموا في مسألة الخروج على ولي الأمر الجائر -مثلًا- ذهبوا إلى كتب الزمخشري وأبي بكر الجصاص، واستدلوا بكلامهما، غافلين عن كون هذين الرجلين من المعتزلة، وأن مذهبهما في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة، وهذا مثال أذكره لبيان أهمية التنبه للتنوع المذهبي في التراث الكلامي في باب الإمامة، لا لمعالجة هذه القضية بعينها.

وفي سبيل الكشف عن هذا التنوع والاختلاف المذهبي: اخترتُ المقارنة بين مسائل الإمامة لدى القاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة (403 هـ)، والقاضي أبي يعلى الحنبلي المتوفى سنة (458هـ) رحمهما الله تعالى، وكل من هذين الإمامين يمثل اتجاها عقديًّا مؤثرًا؛ فالقاضي الباقلاني أحد أئمة الأشعرية، والقاضي أبو يعلى أحد أئمة متكلمة الحنابلة.

وقد اعتنى القاضي أبو يعلى في كتابه (المعتمد في أصول الدين) بإظهار مخالفة الأشعرية؛ فيذكر المسألة ويبين أن مذهبه فيها كذا وكذا ثم يقول: "خلافًا للأشعرية"، وسأذكر هذه المسائل -التي في باب الإمامة- وأتبعها بكلام القاضي الباقلاني، وأدلة كل منهما -إن ذكروها-، وما ذكره أتباع كل منهما في تأييد مذهب إمامه.

المسألة الأولى: هل تنعقد الإمامة برجل واحد من أهل الحل والعقد أم بجماعة أهل الحل والعقد؟

قال القاضي أبو يعلى في المعتمد (ص-238 239): "ظاهر كلام أحمد رضي الله عنه أنها لا تنعقد إلا بجماعتهم، خلافًا للمعتزلة في قولهم: لا تنعقد إلا برضى أربعة يشهدون العقد، وقالت الأشعرية: تنعقد برجل واحد من أهل الحل والعقد، واختلفوا: هل يفتقر العقد إلى شهادة اثنين أم لا، فمنهم من قال يفتقر، ومنهم من قال لا يفتقر".

واعلم أن الأشعرية قرروا أن " معظم مسائل الإمامة عريَّة عن مسلك القطع، خليَّة عن مدارك اليقين "- كما يقول أبو المعالي الجويني في الغياثي (ص523) - وأن " أكثر مسائل الإمامة وأحكامها مسائل فقهية ظنية يحكم فيها بموجب الرأي الأغلب " - كما يقول تلميذه أبو حامد الغزالي في المستظهري (ص192) - ، لكنهم في مسألتنا هذه اختلفوا هل هي قطعية أو ظنية ؟ قال القاضي الباقلاني في التمهيد (ص468) : "فإن قيل : ألا جعلتم العقد إلى كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين ؟ قيل له : أجمع أهل الاختيار على بطلان ذلك " ، قال الجويني في الغياثي : " وظاهر قول القاضي يشير إلى أن ذلك مقطوع به ، وهذا وإن كان أظهر المذاهب في ذلك ، فلسنا نراه بالغًا مبلغ القطع " .

أدلة الأشعرية في المسألة وجواب الحنبلية عنها :

الدليل الأول : قال القاضي الباقلاني في التمهيد (ص467): " الدليل على انعقادها بواحد أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة ، ولم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرُها ، ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه = ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد ، والعلم بأنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول؛ أنها تنعقد بالواحد فما فوقه " .

وقد أجاب أبو الحسن ابن الزاغوني الحنبلي المتوفى سنة (527 هـ) - من أتباع القاضي أبي يعلى - ببيان الغاية من اشتراط رضا جميع أهل الحل والعقد فقال في كتابه الإيضاح في أصول الدين (ص624-623) : " نحن لا نعتبر عددًا مخصوصًا ، وإنما تعلق ذلك بأهل العقد والحل ، وقد يكثرون زمانًا ، ويقلون في زمان آخر ، إلا أن قلتهم لا تؤدي أن يكونوا عددًا يسيرًا لا يثبت بخبرهم العلم ، ولا ينعقد بهم الإجماع ، والمقصود من التواتر والعدد الكثير إثبات العلم بإمامة الإمام ، حتى يرتفع فيه الشك وتزول عنه دعوى من يدعي أنه سبقه إلى الإمامة .

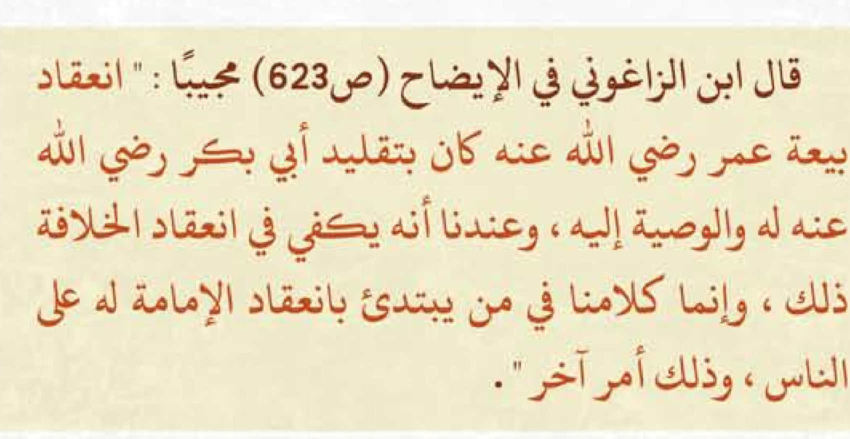
فإنه لو كانت الخلافة تنعقد بالعدد اليسير - كالواحد - ؛ لأفضى إلى أن يعقد رجل لإنسان ويعقد رجل آخر لآخر ، ويقع التشاجر في أيهما أول ، وأيهما أحق بالإمامة ، فيفضي ذلك إلى الهرج والفساد ، فاعتبر فيه جميع أهل الحل والعقد لرفع ذلك ، وهذه طريقة حسنة في المسألة لوقوع الابتداء بها " .

وقد ذهب بعض الأشعرية - كالقاضي الباقلاني في التمهيد (ص468) - لتجاوز هذه الإشكالية إلى اشتراط شهادة شهود على العقد، قال أبو الحسن الآمدي في أبكار الأفكار (5 / 189) : " قال بعض الأصحاب : والواجب أن يكون عقد الإمامة بمحضر من الشهود وبينة عادلة، كفًّا للخصام ووقوع الاختلاف بين الناس بادعاء مُدَّعٍ عقد الإمامة له سرًّا متقدمًا على عقد من كان له العقد جهرًا، وهذا لا محالة واقع في محل الاجتهاد " .

الدليل الثاني : قال القاضي الباقلاني في التمهيد (ص462) : " قد فرض الله علينا فعل العقد على الإمام، وطاعته إذا عُقد له، وأن اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد مُتعذِّر ممتنع، وأن الله تعالى لا يُكلِّف فعل المحال الممتنع الذي لا يصح فعله ولا تركه " .

قال ابن الزاغوني في الإيضاح (ص623-622) مجيبًا عن هذا الاستدلال : " إنما ذكرنا اشتراط بيعة جميع أهل الحل والعقد عند الاختيار والفسحة والمهلة، ووقوف الأمر على الرضا، فإذا لم يؤمَن ذلك كان عذرًا في ترك اعتباره، ولأن العادة في الأعم أن أهل العقد والحل يكثرون في موضع يكون فيه الإمام، ويقلُّون في غير موضعه، فإذا بادر هؤلاء إلى العقد وبقي الأقل والبعيد الذي يتعذر تحصيله = عُفي عنه لتعذُّره " .

الدليل الثالث : استدل القاضي الباقلاني بعقد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، وهو رجل واحد، فقال (ص468): " أبو بكر عقدها لعمر فتمت إمامته وسلم عهده بعقده له " .



قال ابن الزاغوني في الإيضاح (ص623) مجيبًا : " انعقاد بيعة عمر رضي الله عنه كان بتقليد أبي بكر رضي الله عنه له والوصية إليه، وعندنا أنه يكفي في انعقاد الخلافة ذلك، وإنما كلامنا في من يبتدئ بانعقاد الإمامة له على الناس، وذلك أمر آخر " .



الدليل الرابع : استدل الباقلاني بطريقة تولية عثمان رضي الله عنه، فقال (ص468) : " عمرُ ردَّ الأمر إلى ستة نفر فقط وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد "، أي : فلم يشترط عمر رضي الله عنه موافقة جميع أهل الحل والعقد.

وهذا الدليل لم يذكره ابن الزاغوني في جملة المعارضات لمذهبه في اشتراط رضا جميع أهل الحل والعقد، إلا أنه لما أراد تثبيت إمامة عثمان رضي الله عنه قال (ص627) : "فاجتمع الستة بالرضا والاتفاق على عثمان، وأول من بايعه عبد الرحمن بن عوف وعلي بن أبي طالب وباقي الرهط، وتتابع الناس على ذلك، ولم يختلف في بيعته اثنان، وهذا يدل على أنها انعقدت له بالإجماع "، وكذلك ذكر القاضي أبو يعلى في المعتمد أن إمامة عثمان رضي الله عنه ثبتت بالإجماع.

والأشعرية يرون أن إمامة عثمان رضي الله عنه انعقدت بعقد عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه لها ، قال الباقلاني (ص505) : " عبد الرحمن بن عوف عقدها له بمحضر من أهل الشورى سوى طلحة ، وأن طلحة بايعه لما قدم وعلم ضرورة من حاله رضاه بإمامته " ، ولا يرون أن إمامة عثمان ولا غيره من الخلفاء انعقدت بالإجماع ، وإنما الإجماع تأكيد لعقد من عقدها من أهل الحل والعقد ، قال أبو بكر ابن فورك في مقالات الأشعري (ص193): " وكان أبو الحسن الأشعري يقول في إمامة هؤلاء الخلفاء الأربعة إنه لم تكن إمامة واحد منهم بنص الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا أن المعتمد في شيء من ذلك الإجماع عليه ، بل تثبت إمامة كل واحد منهم بعقد من عقدها من أهل الحل والعقد ، وما حصل من الإجماع بعده عليه فإنما ذلك تأكيد للعقد ، لا أنه دلالة على الإمامة ابتداءً".

فهذه أدلة الأشعرية في المسألة ، أما أدلة الحنابلة ؛ فقد قال القاضي أبو يعلى الحنبلي في المعتمد (ص 239) : " والدلالة على أنها لا تنعقد بواحد ما روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد " ؛ فمنه دليلان : أحدهما : أنه ندب إلى لزوم الجماعة ، فاقتضى ذلك أنه غير مندوب إلى لزوم غير الجماعة ، وهذا المعنى لا يوجد عند واحد .
والثاني : قوله : " وإن الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد " ، وهذا موجود في عقد الواحد له .

ولأن الإمام يجب الرجوع إليه ولا يسوغ خلافه والعدول عنه كالإجماع ، ثم ثبت أن الإجماع يعتبر في انعقاده جميع أهل الحل والعقد ، كذلك الإمامة له .

لأنه ليس قول من قال : ينعقد باثنين بأولى من قول من قال : ينعقد بأربعة ، ولا قول من قال : ينقعد بأربعة بأولى من قول من قال : ينعقد بالجماعة " .
ولم أجد الأشعرية قد أجابوا عن هذه الأدلة ، وقد يكون السبب في ذلك قلة مبالاتهم بالحنابلة واعتراضاتهم .

المسألة الثانية : هل يشترط القول في البيعة أم يُكتفى بالرضا ؟

قال القاضي أبو يعلى (ص250) : " وصفة العقد أن يقال : " قد بايعناك على بيعة رضا على إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة " ، ونحو ذلك ، ولا يحتاج مع ذلك إلى صفقة اليد ، وحكي عن قوم أن البيعة هي نفس الرضا والانقياد له بفعل أو بقول ، والدلالة عليه أن الصدر الأول هكذا عقدوا الإمامة ، من ذلك أن عمر بايع أبا بكرٍ بحضرة أبي عبيدة بن الجراح وبشير بن سعد وأسيد بن حضير الأنصاري وسالم مولى أبي حذيفة ثم اتبعهم الناس، وعهد أبو بكر إلى عمر عهدًا ظاهرًا ، وبايع عبد الرحمن عثمان ، وصفق على يده على المنبر بيعة ظاهرة ، ولأن الرضا بالعقد لا يقوم مقام العقد بالقول ، بدليل النكاح والبيع والإجارة ، وكذلك الإمامة " .

وهذه المسألة خالفهم فيها الأشعرية، قال ابن فورك في مقالات الأشعري (ص194) : " وكان يقول : إن بيعة الإمام ليست بصفقة اليد وبالمصافحة بكفّه، وإنما هي بالرضا بها والاستصلاح لها مع العلم بها، وأن الكل من الصحابة هكذا كان أمرهم مع الثلاثة الذين مضوا مما أجمعوا عليه، دون علي بن أبي طالب ".

وقد وجدت ابن الزاغوني في الإيضاح (ص622) عندما ذكر الاعتراض بتأخر علي رضي الله عنه عن بيعة أبي بكر، فكيف يشترط إجماع أهل الحل والعقد ؟ وأجاب بأن عليًّا كان راضيًا بالبيعة، وإنما يقدح في البيعة إذا أظهر الخلاف وامتنع عن الرضا بالعقد، وهذا الجواب يُناقض مذهبهم في أن البيعة لا يُكتفى فيها بالرضا ولا بد من القول.

المسألة الثالثة : هل تجب معرفة عين الإمام على عامة الناس ؟

قال (ص254) : " ومعرفة عين الإمام غير واجب في حق العامة، وإنما تجب معرفته في الجملة، وأن لهم إمامًا، وإذا حدث لهم حكومة أو أمر يتعلق بنظره عرفوه بظاهر الأخبار في دار الخليفة أو غيرها أن هذا هو الإمام.

وحكي عن سليمان بن حرب أن معرفه عينه واسمه واجب على جميع الأمة، والدلالة عليه أنه لو وجب في حق العامة لوجب عليهم معرفة ما به يصير أمامًا من صفاته وصفات العاقدين، ولا يجب معرفة ذلك بلا خلاف، ولأنه كالأمير والقاضي والمفتي، ولا تجب معرفة عينه بل يجزىء بظاهر الأخبار ".



هذه المسألة لم ينصب أبو يعلى الخلاف فيها مع الأشعرية، وقد يكون السبب أن الباقلاني لم يذكرها، إلا أن ابن فورك نقل عن الأشعري في مقالاته (ص192) أن معرفة عين الإمام من فروض الأعيان، لأن طاعته تلزم كل عين من المكلفين، فإذا صح عقد الإمامة لرجل وجب على سائر المكلفين أن يعرفوه وينقادوا له ويعتقدوا إمامته.

المسألة الرابعة : هل ينخلع الإمام بالفسق ؟

قال القاضي أبو يعلى في المعتمد (ص243) : " وإن لم يكفر الإمام لكن فسق في أفعاله، كأخذ الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود وشرب الخمور ونحو ذلك، فهل يوجب خلعه أم لا ؟ ذكر شيخنا أبو عبد الله في كتابه عن أصحابنا أنه لا ينخلع بذلك، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله تعالى، خلافًا للمعتزلة والأشعرية في قوله ينخلع بذلك".

[قلت : شيخه المذكور هو أبو عبد الله بن حامد توفي سنة (403هـ) شهيدًا، وكتابه المذكور في أصول الدين غير مطبوع، وينقل عنه ابن تيمية في كتبه في بعض المواضع].

قال القاضي أبو بكر الباقلاني في التمهيد (ص478) : " إن قال قائل : ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم ؟ قيل له : يوجب ذلك أمورٌ منها : كفر بعد الإيمان ، ومنها : تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ، ومنها – عند كثير من الناس – : فسقُه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود . وقال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث : لا ينخلع بهذه الأمور ، ولا يجب الخروج عليه ، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله .

واحتجوا في ذلك بأخبار كثيرة متظاهرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه في وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا واستأثروا بالأموال ، وأنه قال صلى الله عليه وسلم : " **اسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجدع ولو لعبد حبشي وصلوا وراء كل بر وفاجر** " ، وروي أنه قال : " **أطعهم وإن أكلوا مالك وضربوا ظهرك** " ، " **وأطيعوهم ما أقاموا الصلاة** "، في أخبار كثيرة وردت في هذا الباب .

وقد ذكرنا ما في هذا الباب في كتاب (إكفار المتأولين) وذكرنا ما روي في معارضتها ، وقلنا في تأويلها بما يغني الناظر فيه – إن شاء الله – " .
[قلت : كتاب (إكفار المتأولين) للقاضي الباقلاني ليس مطبوعًا].

ونقل أبو بكر ابن فورك عن الأشعري في مقالاته (ص197) أنه كان يقول في أحكام السلطان الجائر والصلاة خلفه والمحاكمة إليه وإلى قضائه بما يذهب إليه أكثر الفقهاء : أن المخاصمة إليه والاستعانة به والصلاة خلفه جائزة وأحكامه نافذة إذا وافق الكتاب والسنة ، وكذلك الدخول في عمله إذا لم يكره العمل بالجور وأمر في عمله بالعدل ، والإنكار لما يعمله بالقلب ، وترك الخروج عليه بالسيف .

فلا يظهر بعد هذا أن القول بانخلاع الإمام بالفسق قول مُعتمدٌ لدى الأشعرية حتى يصح لأبي يعلى نصب الخلاف معهم فيه .

وقد بحث أبو المعالي الجويني المسألة بحثًا مفصلًا في الغياثي (271–279) ، ومضمون هذا البحث أمور :

1) سَلَّم بأن مسألة طروء الفسق على الإمام مسألة غامضة عويصة لدى العلماء .
2) ذكرَ خلاف العلماء في هذه المسألة ، وأن طوائف من الأصوليين والفقهاء ذهبوا إلى أن الفسق يوجب انخلاع الإمام ، وأن طوائف من العلماء ذهبوا إلى أنه يوجب الخلع من أهل الحل والعقد دون الانخلاع .
3) ضعَّف القول بأن الفسق يوجب الانخلاع ، " فلو كان الفسق المتفق عليه يوجب انخلاع الإمام أو يخلعه لكان الكلام يتطرق إلى جميع أفعاله وأقواله على تفنن أطواره وأحواله ، ولما خلا زمن عن خوض خائضين في فسقه المقتضي خلعه ، ولتحزب الناس أبدًا في مطرد الأوقات على افتراق وشتات في النفي والإثبات ، ولما استتبت صفوة الطاعة للإمام في ساعة " .

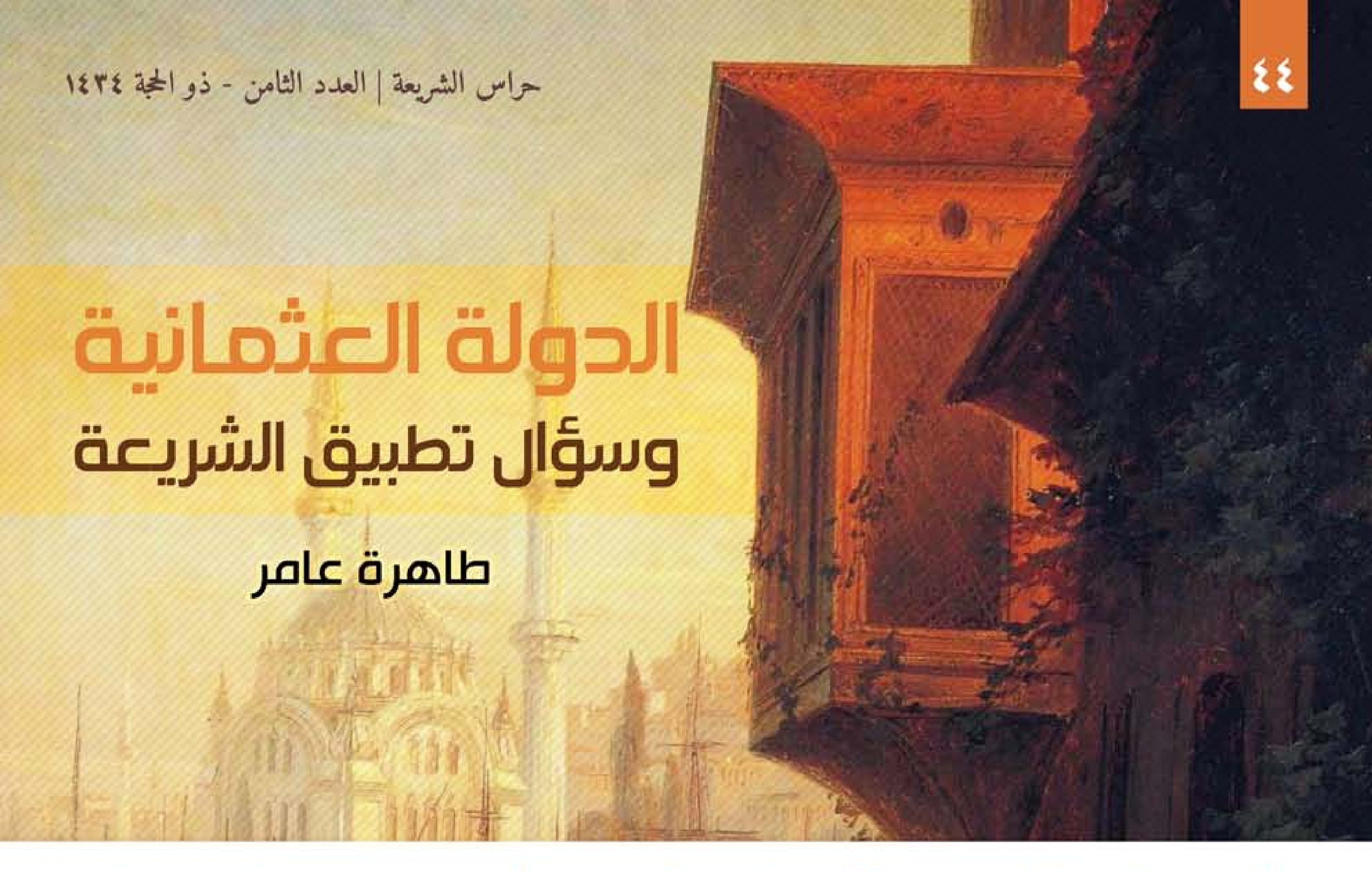
قال : " والذي يجب القطع به أن الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع نظره ، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويئوب ، وقد قررنا بكل عبرة أن في الذهاب إلى خلعه أو انخلاعه بكل عثرة رفض الإمامة ونقضها ، واستئصال فائدتها ورفع عائدتها ، وإسقاط الثقة بها ، واستحثاث الناس على سل الأيدي عن ربقة الطاعة".

4) فرَّق بين نوادر الفسوق وبين الدوام عليه بحيث يفضي إلى خلاف ما وضعت له الإمامة ، بأن " تواصَل منه العصيان ، وفشا منه العدوان ، وظهر الفساد ، وزال السداد ، وتعطلت الحقوق والحدود ، وارتفعت الصيانة ، ووضحت الخيانة ، واستجرأ الظلمة ، ولم يجد المظلوم منتصفًا ممن ظلمه ، وتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور ، وتعطيل الثغور " .

فلا يخلو الأمر حينئذ : إما أن يكون مُستظهرًا بأهل الشوكة ، فقد شغر الزمان حينئذ عن الإمام ، وقد بحث أبو المعالي هذه المسألة - أعني شغور الزمان عن الإمام - في كتابه بحثًا طويلًا .

أما: " إن تيسر نصب إمام مستجمع للخصال المرضية، والخلال المعتبرة في رعاية الرعية، تعين البدار إلى اختياره، فإذا انعقدت له الإمامة، واتسقت له الطاعة على الاستقامة، فهو إذ ذاك يدرأ من كان، وقد بان الآن أن تقديم درئه في مهمات أموره، فإن أذعن، فذاك، وإن تأبى عامله معاملة الطغاة، وقابله مقابلة البغاة " .

هذه خلاصة تقرير الجويني في المسألة ، وهو قول مُفصَّل ، يُفرِّق بين مراتب الفسوق ولا يعطيها جميعها نفس الأحكام ، بل نظر الجويني مرتبط بأمرين : الأول : التفريق بين ما يخل من الفسوق بمقاصد الإمامة وما لا يخل ، والثاني : التفريق بين حال القدرة على معالجة الفسوق المخل بمقاصد الإمامة بتنصيب إمام آخر وحال العجز عن ذلك ، والله تعالى أعلم .



الدولة العثمانية
وسؤال تطبيق الشريعة

طاهرة عامر

يُثير بين الحين والآخر بعض الكتّاب والنخب الحداثية مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية على مر التاريخ الإسلامي بعد انتهاء عهد الراشدين، ويصل بعضهم إلى حد إنكار وجودها في تاريخ المسلمين، ويُصرون على أن الإسلام لم يكن قوامًا على المجتمع حتى بدايات القرن التاسع عشر.

ويستند كثير منهم في طرحه وقوله هذا إلى أوجه الظلم والمساوئ التي سادت عهودًا من التاريخ الإسلامي، ويحظى تاريخ الدولة العثمانية على وجه التحديد بالنصيب الأوفر من إبراز المثالب والمساوئ؛ لإثبات نظرية أن تطبيق الشريعة انحصر في عهد الراشدين فقط، وأن دعوات استعادتها دعوات خيالية؛ لأنها تطالب بحقبة ضئيلة جدًّا تصل إلى 31 عامًا فقط، وأن زمنًا طويلًا من الظلم وعدم الاتفاق مع أحكام الإسلام وشرائعه هو الذي تسيد التاريخ الإسلامي وهيمن عليه.

وكان الكاتب الصحفي الراحل أحمد بهاء الدين في سلسلة يومياته "دفاعًا عن الإسلام"، يذكر أنه من "العار" القول بأن الشريعة الإسلامية كانت مطبقة، وكان يتعجب من مغالطات القائلين بتطبيقها حتى إتيان المستعمر إلى بلادنا فعمد إلى تنحيتها وفرض مفاهيمه على المجتمعات المسلمة.

وفي عام 2011 سطّر الكاتب الروائي علاء الأسواني مقالته: "هل نحارب طواحين الهواء؟"، تحدث فيها عن موافقة 31 عامًا فقط من تاريخ العالم الإسلامي لمبادئ الإسلام، أما الكثرة الكثيرة من السنوات والعقود والقرون التي تلتها فهي تجافي الإسلام، وتمتلئ بحكام مارقين لم يطبقوا الشريعة على أنفسهم ولا على المحكومين، وأن المطالبة بعصر الخلافة ذات الجور والظلم مغالطة تاريخية ترسم صورة مثالية للتاريخ الإسلامي في أذهان المسلمين الحاليين.

وفي هذا الصدد؛ يُقدَّم تاريخ الدولة العثمانية على أنه أبرز مثال على سوءات التاريخ الإسلامي؛ حيث حفلت بالظلم والجور وكل هذا تحت لواء الحكم الإسلامي والشريعة، والسؤال الذي يُطرح: كيف يُمكن تقويم التاريخ العثماني في ضوء الأحداث التي شهدتها أزمانه، وعن دور الدولة العثمانية في الحفاظ على العالم الإسلامي وتطبيق الشريعة؟

استمرت الدولة العثمانية خمسة قرون، شهد فيها العالم الإسلامي تطويقًا لأركانه من الشرق متمثلًا في الحروب الصليبية، وحصارًا من الغرب ومحاولات اختراق للدولة الإسلامية من الأندلس، ويُضاف إلى هذا حصار العالم الإسلامي من الجنوب بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح.

وفي ظل هذه التحولات الجسيمة أُلقيت التبعة التاريخية على الدولة العثمانية في الحفاظ على العالم الإسلامي وأركانه؛ فتحولت الدولة العثمانية من موقع الدفاع عن العالم الإسلامي إلى موقع الهجوم المضاد؛ حيث تمكنت من فتح القسطنطينية، واقتربت جيوش العثمانيين من فتح فيينا مرات عدّة، كما ألجمت الاجتياح الأوروبي للعالم الإسلامي زحفًا من الأندلس عن طريق المغرب، كما أن هذه الدولة استطاعت القضاء على الاضطرابات في آسيا الصغرى بعد اتساع رقعة الإمارات المتنازعة فيها، وتمكنت من توحيدها وتوجيهها نحو الجهاد في سبيل الله.



لا شك أن استمرارها كل هذه القرون يُثبت أنها كانت على قدر عال من الإدارة والتنظيم، وهذا القدر من التنظيم من غير المعقول أن يتحقق إلا في ظل مجتمع يتمتع بالمستوى الحضاري والعلمي اللائق؛ فكيف لو أن الاجتياح الأوروبي للعالم الإسلامي نجح في القرن الرابع عشر بدلًا من القرن التاسع عشر، الذي انهارت فيه مناعة الدولة العثمانية؟ كيف ستكون تداعيات هذا الأمر على إسلامنا وشريعتنا ولغتنا وثقافتنا وحضارتنا وتقاليدنا المستمدة من الإسلام؟

إن الحديث عن أن الشريعة الإسلامية لم تكن مطبقة في الدولة العثمانية هو حديث ينظر إلى جانب الحكم فقط؛ والشريعة لا تنحصر في النظام السياسي للدولة؛ بل إنها تُقاس ببسط الإسلام وشريعته على سلطان الدولة والمجتمع، والمسائل القانونية التي تُستمد من الشريعة التي يغطيها الفقه الإسلامي، وتشمل كافة الأنشطة البشرية من بيع وشراء ومضاربة وتقاليد اجتماعية وزواج وطلاق وميراث ومسائل متعددة، وكانت وظيفة السلطان العثماني آنذاك أن يكون "رئيس الدولة، والقائد العام للقوات العثمانية، ورئيس الهيئة الحاكمة. وفي الوقت نفسه، التقت أهم وأكبر هيئتين على الإطلاق في الدولة في شخص السلطان، بصفته الحامي والمنفذ للشريعة الإسلامية، هاتان الهيئتان هما الصدارة العظمى والمشيخة الإسلامية".

"وعلى الرغم من أن السلطان العثماني لم يكن يحد من سلطته قانون مدني أو طبقة أرستقراطية ذات امتيازات، إلا أنه لم يكن في الواقع حاكمًا مطلقًا؛ إذ لم يكن باستطاعته تجاهل حدود الشريعة الإسلامية بصورة علنية، وكان عليه أن يحصل على فتوى من شيخ الإسلام قبل اتخاذ أي إجراء سياسي أو ديني أو اجتماعي؛ لهذا على سبيل المثال لم يُسْتَفد من المطبعة إلا بعد اكتشافها في أوروبا بمائتين وخمسين سنة؛ لكونها كانت تمس مسألة طبع الكتب الدينية". [موسوعة مقاتل من الصحراء]

وبما أن الحركات السياسية والشعبية والفكرية تعد انعكاسًا لثقافة المجتمع، وترجمة لأوضاع الحكم ونظامه في الدولة، ولا يُمكن أن تظهر حركة فكرية أو سياسية إلا إذا نشأت في بيئة مواتية ليقظة الفكر وحيويته؛ إذن فكيف يُفسر القائلون بنكران تطبيق الشريعة في هذا العهد ظهور شيخ الإسلام ابن تيمية، وزين الدين زكريا الأنصاري أحد أساطين الفقه الشافعي؟ وكيف يُفسرون جهود علماء الهند في فروع الفقه ومسائله وتجميعها في القرن السابع عشر بإيعاز من الملك عالمكير شاه؟ وهل يمكن إسقاط الحركات التجديدية الإصلاحية المتمثلة في ظهور الحركة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد في الجزيرة العربية، وحركة محمد بن علي السنوسي في صحراء أفريقيا الكبرى من ليبيا والجزائر، وحركة محمد أحمد المهدي في السودان؟ رغم أن ظهور الحركات الأخيرة كان في أوساط القرن الثامن عشر، الذي يُنظر إليه باعتباره بداية عصور الانحطاط؟

ثم إن السؤال الأهم؛ هل هذه الحركات التجديدية مسّها أي مس من الحضارة والمدنية الوافدة من الغرب آنذاك كي تظهر وتتبلور؟ ألم تظهر تلك الحركات بصِبغة إسلامية محضة ودعوات تجديدية تمس قضايا حيوية في الشريعة؟

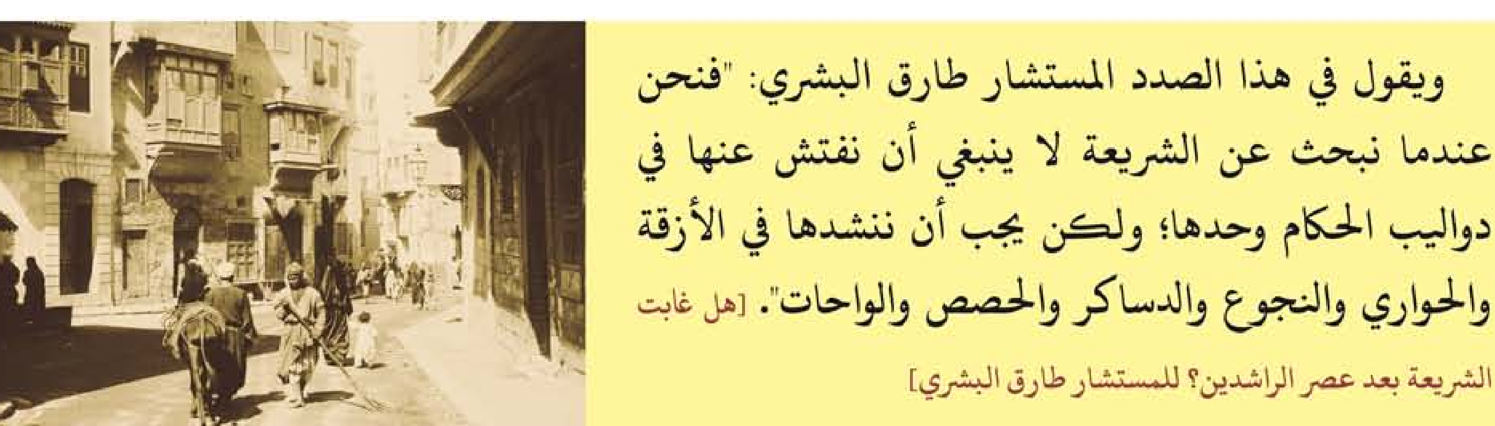
يُضاف إلى هذه الظواهر المتصلة بالشريعة في عهد الدولة العثمانية واقع الحياة العلمية آنذاك، ويُقصد به المشيخة الإسلامية، والقضاة وأحوال المحاكم، والأوقاف، والمدارس، وكان رئيس الكيان العلمي في الدولة العثمانية هو شيخ الإسلام؛ فهو رأس العلمية ومرجعها، كما كان يمثل مرجعًا للهيئة القضائية والقضاة، ورغم أن شيخ الإسلام لم يكن "يتفوق على الصدر الأعظم في المنصب، إلاّ أنه لم يكن ليقل عنه في المكانة، وكان تعيين شيوخ الإسلام في الدولة يتم بسهولة، إلى عهد شيخ الإسلام أبي السعود أفندي".

"أما المدارس وهيئات التعليم فكانت تخضع للمشيخة الإسلامية إلى عهد السلطان محمود الثاني، ثم فصل عنها في عهده (1224-1255هـ/ 1809-1839م)، سوى المرحلة الابتدائية؛ فكانت المشيخة الإسلامية تشرف إشرافًا مباشرًا على أمور التربية والتعليم في الدولة العثمانية.

وكانت العلوم النقلية تدرس في الجامعات، التي أنشأها السلطان محمد الفاتح (855-886هـ/1451-1481م) المعروفة بمدارس صحن ثمان، إلى جانب العلوم العقلية التطبيقية، كما حذت مدارس السليمانية التي أنشأها السلطان سليمان (926-974هـ/1520-1566م) حذوها في تدريس العلوم الشرعية والتطبيقية، وكان الطالب يحصل على الإجازة العلمية التي تؤهله للتدريس والإفتاء والدعوة والإرشاد". [المصدر نفسه]

ومما سبق يتبين أن كتّاب اليوم في حكمهم على مسألة غياب تطبيق الشريعة الإسلامية في عهد الدولة العثمانية، وما قبلها من دول أخرى انبثقت بعد عهد الخلفاء الراشدين =يقيسون هذا المبدأ بالنظر فقط إلى رأس الدولة وسلطتها المركزية، ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه النظرة تهيمن بوضوح على الكتابات الحديثة عن الدولة العثمانية مترامية الأطراف تأثرًا بمنطق الدولة الحديثة المطلقة، المسيطرة على كل شيء، والمتدخلة في خصوصيات الأفراد والمجتمع؛ كما أنه لا يُمكن إطلاق حكم عام يتعلق بغياب الشريعة من حياة المسلمين بسبب سلوك فرد يقف على الرأس الهرمي للدولة؛ بلا تفرقة بين واقع المجتمع وواقع الدولة على مستوى الحكم.

ثم إنه لو كانت الشريعة غائبة وإن من "العار" القول بأنها طُبقّت، إلام كان يحتكم المجتمع الإسلامي على مر تاريخه قبل سقوط الخلافة في الحكم؟ في مسائل الاقتصاد والزواج والمواريث والبيوع والمعاملات وحقوق الانتفاع والشفعة وغيرها؟ وما هو هذا القانون "الوضعي" الذي حلّ محل الشريعة آنذاك؟





ويقول في هذا الصدد المستشار طارق البشري: "فنحن عندما نبحث عن الشريعة لا ينبغي أن نفتش عنها في دواليب الحكام وحدها؛ ولكن يجب أن ننشدها في الأزقة والحواري والنجوع والدساكر والحصص والواحات". [هل غابت الشريعة بعد عصر الراشدين؟ للمستشار طارق البشري]

ومما سبق يتبين أن كثيرًا مما يقال حول غياب الشريعة الإسلامية من تاريخ العالم الإسلامي تتحكم فيه نظرتان؛ النظر بمنظور الدولة المطلقة والسلطة وفرد الحاكم، والنظر بنظّارة ما كتبه الأوروبيون عن تاريخ الدولة العثمانية، وما تناولوه فيه من مثالب الحكام وارتفاع معدلات الظلم والقسوة فيها، حتى عُمِّمت هذه النظرة وربطوا تاريخ العثمانيين بنظرتهم الاستعمارية وصراعهم التاريخي مع المشرق الإسلامي.

وتنعكس تلك النظرة بوضوح فيما اعتمده العرب من مصطلحات مترجمة تشير للدولة العثمانية؛ فمصطلح "رجل أوروبا المريض" -الذي نُقل إلى العربية بأمانة وحرفية تامة تعكس تحيزات أوروبية إليه- يشير كما يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى "رجل يعاني سكرات الموت... والصورة التي يجسدها المصطلح تجعلنا ننظر إلى هذا الرجل بكثير من الاشمئزاز، وننسى تمامًا أن الدولة العثمانية- رغم ضعفها واستبدادها- كانت تحمي شعوبها من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره". [في الخطاب والمصطلح الصهيوني، دراسة نظرية وتطبيقية د. عبد الوهاب المسيري]

إن هذا "الرجل المريض" لم يكن من أوروبا فحسب؛ وإنما كان يقف على رأس المشرق الإسلامي زعيمًا وقائدًا، وأن تصويره برجل مريض على مشارف الموت يعني أن هناك أعناقًا تشرئب إلى تقسيم ميراثه وتركته، من دول بسط سيطرته عليها لخمسة قرون.

ومن هنا تبرز أهمية إعادة الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية من منظور تاريخي، يتناول المجتمع والسلطة ومؤسسات الدولة والاحتكاك اليومي بين الناس وبين أحكام الشريعة والفقه، وإبراز الاجتهادات الفقهية الناتجة عن نزول النص الشرعي مع التطبيق على واقع الناس، في معاملاتهم وطبيعة المجتمع وشكله، وكل هذا من منظور يتناسب مع عصره وزمانه والتحديات التي كان يواجهها في هذه الحقبة.

مسارات الانحراف
عبقرية البداية وحتمية النهاية

محمد فرحات

الانحراف في الفكر البشري ظاهرة قديمة، ومسارات هذا الانحراف قد تتعدد، وتختلف وجهاتها بحسب الطبيعة العامة للمجتمع والبيئة التي ينشأ فيها؛ لكن مع تعدد هذه المسارات وتباينها فإنها تتلاقى في كثير من الملامح المشتركة، من أبرزها: نقطة البداية.

فنقطة البداية هي قاسم مشترك، ترتكز عليها مسيرة أي انحراف بشري، والمتتبع لتلك المسارات يجد أن الانحراف الجيد -لو جاز لنا وصف الانحراف بأنه جيد- هو الذي يتكئ على بداية جيدة، أما الانحراف الشديد فهذا يحتاج إلى بداية مغايرة تمامًا.

بداية عبقرية!

إن "عبقرية البداية" هي أهم مؤثر في تجذير وتأصيل أي انحراف، خاصة في المجتمعات ذات الطبيعة المحافظة، والنمطية الفكرية المعتزة بتراثها الثقافي، والأيديولوجي.

ومن أبرز الأمثلة على هذا: الانحراف الوثني لدى العرب؛ فكيف انحرف العرب عن دينهم، دين الحنيفية، دين التوحيد الذي بُعث به إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام؟ إن المتتبع للمسار التاريخي لهذا الانحراف يجد أن نقطة البداية كانت مع أحد سادات قريش: عمرو بن لُحي، عندما احتك بثقافة جديدة، وانبهر بها.. ثقافة الوثنية! لقد أعجبته الفكرة؛ بل بهرته بشدة، فقرر أن يستوردها، وأن يستبدل بها الدين الذي عاشوا عليه جيلًا بعد جيل.

ولكن السؤال المحوري: كيف كانت البداية؟ هنا تكمن العبقرية!

لقد استغل نقطة ضعف بشرية، وهي خوف الإنسان من الغيب، وميله الغريزي نحو المحسوس؛ فراقت له ولهم فكرة وجود إله يرونه ويلمسونه، بل وبأيديهم يصنعونه!

وبالطبع لم يكن الرجل من الغباء بمكان ليقول لهم: "هذا إلهكم الذي خلقكم، والذي يرزقكم". فالقوم مهما ابتعدوا عن دينهم لا زالت لديهم ثوابت أيديولوجية، وبقية من عقل يميزون به، ومنطق يحتكمون إليه؛ فكانت العبقرية في اختراع فكرة وجود آلهة "وسيطة"، بين البشر وبين الإله العظيم الذي يخلقهم ويرزقهم، كما قال الحق سبحانه وتعالى عنهم إنهم قالوا: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾[الزمر: 3]

و العبقرية هنا تكمن في تماسك النظرية في ظاهرها، فالملوك مثلًا لا يدخل عليهم عامة الشعب هكذا بلا وسطاء، فكيف بالأله العظيم؟!

قد يبدو هذا الأمر مستساغًا في الإطار الزمني الذي برقت فيه تلك البداية الانحرافية، حيث يقف العقل البشري عاجزًا أمام الكثير من المبهمات حوله، خائفًا متوجسًا من أبسط الأشياء، وأسيرًا للخرافات المسيطرة على فكره وكيانه؛ لكنك تصدم بالفعل عندما تجد أن هذه الجزئية تحديدًا تمثل عنصرًا مشتركًا في الفكر الإنساني مهما تقدم وارتقى، ومهما بلغ به النتاج العقلي المبهر.



ففي إحدى المناظرات، (بعنوان: هل دفن العلم الله؟ -تعالى الله عما يقولون-) بين البروفيسور جون لينكس، والبروفيسور ريتشارد دوكنز، سأل دوكنز السؤال المشهور الذي يوجه لأتباع عقيدة التثليث النصرانية: هل كان الإله في حاجة إلى التجسد، والنزول على الأرض والتعرض للتعذيب والصلب لأجل أن يغفر خطايا بني آدم؟ أما كان يستطيع أن يغفر لهم وهو في ملكوته (بحسب تعبيره) وبغير كل هذا العناء؟

فأجابه لينكس (وهذا هو موطن الشاهد هنا): بأن القبول بفكرة ابن الإله -تعالى الله عما يقولون- تعطينا دليلًا مهمًا على وجود الله, فلقد تعرف الله إلينا عن طريق هذا التجسيد البشري، وقد كشف نفسه لنا بالمستوى الذي نفهمه!

إنها نفس العقلية البشرية القاصرة، مهما تدثرت بدثار العلم، وارتدت أثواب التقدم والحضارة والمدنية!

الثبات الانحرافي!

كيف يصل الانحراف من مرحلة الاستثنائية إلى الاستمرارية؟

هنا يتبدى للباحث ملمح آخر من ملامح العبقرية الانحرافية، والتي تعاملت بموضوعية مع جانب بشري أصيل، وهو جانب البحث والاستفسار، والنقد والتمحيص؛ فالعقلية البشرية قد تؤخذ ببريق البداية وتتوقف قليلًا عن التساؤل، والتدقيق، ولكن بعد خفوت البريق سيبقى المنطق، وتبقى الفطرة، ويبقى الموروث الثقافي والمعرفي، وغيرها من العوامل، كعوائق أمام الاستسلام التام لتيار الانحراف الحادث.

لهذا لابد أن يعقب البداية القوية خطوات أقوى لتثبيت دعائم هذا الخلل داخل المنظومة القيمية، إنها عبقرية "تعديل الانحراف"! أي جعل هذا الانحراف هو الاعتدال، والاعتدال أمامه هو عين الانحراف، وهذا لا يتم إلا بتنظيم هذا الانحراف، ووضع القواعد والأصول التي تجعله محكمًا متماسكًا، وبالتالي يسهل هضمه واستساغته والقبول به. وما بدأ كمجرد فكرة انحرافية، يتطور بعد ذلك إلى منظومة انحرافية متكاملة؛ فإذا عدنا إلى المثال الذي بدأنا به، نرى هذه الخطوات تمت بنجاح لدى الوثنيين العرب؛ فالأمر لم يقف عند حد استيراد فكرة "الإله المتجسد"، بل أعقب ذلك خطوات متشابكة، ومتفرعة، من القواعد والطقوس التي أحاطت هذه الآلهة الجديدة، وصاغت مبادئ دين جديد حل محل الدين الأول، وبدلًا من شغل العقول في تفنيد هذه العقيدة، استنفذت هذه العقول في متاهات تلك الطقوس المتشابكة.

فعلى سبيل المثال: كان من الطقوس المعقدة التي ابتدعوها في هذا الدين تعاملهم مع "المواشي"! فلقد وضعوا قواعد متتابعة تنظم هذه العلاقة، وصاغوا مصطلحات جديدة تطلق على البهائم في أحوال خاصة؛ فمن هذه القواعد مثلًا: قاعدة ما الذي سُيعطى منها، ولمن؟

قال تعالى:﴿ وَقَالُوا هَـٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَّا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّـهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ ۚ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ * وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَـٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ ۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾[الأنعام] قال السعدي رحمه الله: "ومن أنواع سفاهتهم أن الأنعام التي أحلها الله لهم عمومًا، وجعلها رزقًا ورحمة، يتمتعون بها وينتفعون، قد اخترعوا فيها بِدعًا وأقوالًا من تلقاء أنفسهم، فعندهم اصطلاح في بعض الأنعام والحرث أنهم يقولون فيها: " هَـٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ " أي: محرم، " حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ " أي: لا يجوز أن يطعمه أحد، إلا من أردنا أن يطعمه، أو وصفناه بوصف -من عندهم-، وكل هذا بزعمهم لا مستند لهم ولا حجة إلا أهوائهم، وآراؤهم الفاسدة. وأنعام ليست محرمة من كل وجه، بل يحرمون ظهورها، أي: بالركوب والحمل عليها، ويحمون ظهرها، ويسمونها: الحام، وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها، بل يذكرون اسم أصنامهم وما كانوا يعبدون من دون الله عليها، وينسبون تلك الأفعال إلى الله، وهم كذبة فُجّار في ذلك". [تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 275]

و أما عن المصطلحات فحدث ولا حرج، قال تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّـهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ۙ وَلَـٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّـهِ الْكَذِبَ ۖ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [المائدة: 103] فلقد أطلقوا هذه التسميات والمصطلحات وابتدعوها من عندهم، فصار لكل وصف مصطلح مستقل.

قال ابن جزي رحمه الله: "فأما البحيرة: فهي فعيلة بمعنى مفعولة من بحر إذا شق، وذلك أن الناقة إذا أنتجت عشرة أبطن شقوا آذانها، وتركوها ترعى ولا ينتفع بها، وأما السائبة فكان الرجل يقول: إذا قدمت من سفري أو برئت من مرضي فناقتي سائبة، وجعلها كالبحيرة في عدم الانتفاع بها، وأما الوصيلة فكانوا: إذا ولدت الناقة ذكرًا وأنثى في بطن واحد قالوا: وصلت الناقة أخاها فلم يذبحوها، وأما الحامي فكانوا إذا نتج من صلب الجمل عشرة بطون قالوا: قد حمى ظهره فلا يركب ولا يحمل عليه شيء". [التسهيل لعلوم التنزيل (1/246)]

فالناظر لهذه التفاصيل وتعقيداتها يلقى في روعه أن هذا لا يمكن أن يكون محض هراء أبدًا، بل هذا بنيان محكم، وحق لا ريب فيه؛ فما بدأ كفكرة تطورت بعد ذلك إلى دين عاشوا عليه، واختلط بلحمهم وعظامهم، ودافعوا عنه، وقاتلوا لأجله، وما رأيناه في هذا المثال نرى نظيره الآن في محاولات أصحاب الانحراف المادي الإلحادي لتعديل هذا الانحراف وتسويغه وتسويقه بين البشر على أنه خلاصة الفكر البشري، ونهاية الرحلة البشرية الطويلة في دروب الأيديولوجيات.



فمثلًا: ما عاش عليه أهل الإلحاد من فكرة أن الكون أزلي، بلا بداية ولا نهاية، اصطدمت بالحقيقة العلمية الفيزيائية التي تأكدت حديثًا، وهي أن الكون بدأ من نقطة الصفر، وهو لب نظرية الانفجار الكبير، فهل استسلم هؤلاء وأعلنوا فشل أطروحاتهم الانحرافية؟

كلا! بل مارسوا تكتيك "تعديل الانحراف"؛ لإيجاد تفسير لا ديني لهذه النظرية، منها مثلًا ما افترضوه من خلال نظرية الأوتار، أو الأكوان المتعددة، وملخص كلامهم: أن الكون الذي نحن فيه ليس هو الكون الوحيد، بل هناك أكوان أخرى، وهذه الأكوان في حالة حراك مستمر، فقد تتلاقى الأكوان وتمتزج لتصنع كونًا جديدًا، أو ينقسم أحد الأكوان لينتج كونين أو أكثر، وهذا ما حدث بالنسبة لكوننا، مجرد التصاق أو انفصال بين أكوان أزلية! فعلاً عبقرية! حتمية الزوال! الانحراف هو الانحراف! مهما طال مساره، ومهما حارب أتباعه لتسويغه، وتعديله، وتسويقه على أنه حقيقة الحقائق.

والمؤمن لديه عقيدة لا تتزحزح يعيش عليها، أن الباطل لا يدوم، والحق هو الباقي، قال تعالى: ﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ [الإسراء: 81]



وبشر النبي صلى الله عليه وسلم بسيادة هذا الدين، وهذا الحق المبين؛ فقال: " ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعز عزيز أو بذل ذليل، عزًّا يعز الله به الإسلام، وذلًّا يذل الله به الكفر ".

(رواه الإمام أحمد)

لكن رغم هذا، لابد للمؤمن أن يتعامل مع هذه الحقيقة من منظور التكليف، وليس من منظور الاستحقاق الحتمي؛ فالله سبحانه وتعالى ابتلى عباده المؤمنين بأهل الزيغ وأهل الكفر، كما قال تعالى:﴿ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ﴾ [محمد: 4]

فكانت سنة التدافع بين الحق والباطل، بين الاستقامة والانحراف؛ فليس المطلوب من أهل الحق انتظار زوال الباطل، بل هم مكلفون بإزالته، والزيغ والانحراف في حياتنا تشعب، وتطور، مما يلقي بمزيد من العبء والمسؤولية على عاتق أهل الحق، خاصة عندما يواجه الحق بباطل تم معالجته علميًّا ليبدو كنظرية منطقية، بل وحقيقة كونية! وليست المواجهة الآن على الصعيد التنظيري الفكري فقط، بل على المستوى العلمي والتقني، أهل الباطل لا يهدأ لهم بال ولا يقر لهم قرار دفاعًا عن باطلهم؛ فإن لم يقم أهل الحق بواجبهم، ستجرى عليهم السنة الإلهية الأخرى:
﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم ﴾ [محمد: 38]



المتنصِّـــر

(من مذكرات ماري التي سرَّبها الموت)

بقلم: محمود توفيق

تذكرت الليلة واحدًا من الشخصيات الغريبة التي قابلتها في حياتي، (م. س) الذي عرفني عليه أصحابي باعتباره شابًّا مسلمًا بينه وبين اعتناق المسيحية شعرة، بهيئته الفريدة التي توحي بالشاعرية والاستقلال وبعض الاضطراب، وإلقائه الجميل للشعر، ظهر كلغز هذا الإنسان واختفى كلغز.

اتصلت بـ(جانيت) وسألتها في وسط الكلام عنه وعن آخر أخباره، كأنه سؤال عابر، والحقيقة أنه سؤال ملحٌّ ، فقد كنت أرغب في أن أراه مرة أخرى وأسحبه للخلف بهدوء لأيام البداية مع المسيحية، لكي أقف على الكيفية التي يرى بها الداخلون من باب المسيحية الأمر، لآخذ اللقطة من الخارج بما فيها من رهبة وطلاسم وترحيب، كي أحدد ذلك الشيء الذي يجعل فكرة تجسد الإله في شكل آدمي مقنعة ومريحة تمامًا للبعض؛ كل هذا كنت أتمناه من اللقاء به مرة أخرى، رغم الانطباع الذي أخذته عنه بأنه ليس من السهل استجوابه، فهو يميل للانطلاق في الكلام والبوح دون أسئلة تحدد المسار، شاعر متوسط صاحب نزعة يسارية ينظر لطرح الأسئلة باعتباره نوعًا من الاستبداد.

جاءني رد (جانيت) بلهجة فيها ضيق مبطَّن أعرفه فيها عندما تخفض نبرتها، تسألني متعجبة من تذكري له، بلهجة بها استهانة مصطنعة بهذا الشخص الذي كانت تمارس عليه الأمومة بشكل مبالغ فيه، لدرجة أنها أخذت تثبت له مرة زر قميصه بالإبرة والخيط على مرأى من الآخرين، بخلاف تدليلها له بـ(حمادة)؛ ولعلها أول مسيحية متزمتة تتمتع بمناداة شاب مقرب إليها باسم (الدلع) هذا الذي لا يطلق إلَّا على المسلمين ممن يتسمون مثله باسم (محمد).

لقد كان واضحًا لنا كبنات أنها تفكِّر فيه، وأنه أفقدها اتزانها، وهز وقارها كإنسانة كرَّست نفسها للخدمة في المسيح. كانت مكشوفة، ولكن لطيبتها وضعف خبرتها في هذه المسائل كانت تظن أن مشاعرها مستورة وأن الأمر غير ملحوظ.

أخبرتني أن (م.س) قطع الاتصالات بمعارفه القدامى كلهم، بدون مقدمات، وفي ليلة واحدة، كأنه كان ينوي ذلك. وهي كانت مثل غيرها، لم يستثنها في التهرب والتجاهل. أخبار مؤسفة؛ وماذا بعد يا جانيت؟، قالت إن الأمر استمر أربعة أشهر بغير أي معلومة، مرت عليها وهي في قمة القلق بخصوصه. ثم وصلت أخباره الجديدة من بعيد، هو على ما يرام، اعتنق المسيحية وهرب من مصر، واستقر في الخليج في مدينة (...)؛ ليس وحده، بل معه الآن زوجة إنجليزية لا نعرف متى أو كيف ظهرت بحياته، ولا متى اعتنق مذهبها البروتستانتي؛ جلس يقرقر عندنا سنة كاملة، ثم باض في عشة الآخرين!

تعرفت عليه عن طريق جانيت التي ربما أكون قد أيقظت مواجعها هذه الليلة بسؤالها عنه، وذلك في الفترة الأخيرة التي تعرض بعدها لبعض المضايقات والاضطهادات التي انتهت بانقطاع أخباره عني أنا على الأقل.

وصلتني أخبار وقتها أن رائحته فاحت على مستوى عائلته وأصدقائه المقربين، كشخص قد تبلبل عقائديًا ووقع تحت تأثير أصدقائه من المسيحيين. لاحظ من حوله أنه لم يعد يبدي اهتمامًا بالشعائر الإسلامية، ويرد على السلام الإسلامي بصيغ أخرى غير الصيغة المتعارف عليها لرد السلام، ويشرب بشماله على خلاف التقاليد الإسلامية، ويلقب أي ملتحٍ بـ(أبو مقشَّة)، وصار يهزأ من المنتقبات عندما يراهن في الشارع ويسميهن (العفاريت)، ويسمم بدنهنَّ بكلامه وهو يمر من جانبهن؛ مظاهر عديدة أكدت تدهور قدرته على الكتمان، فصار وضعه مكشوفًا، حتى أن أحد أقاربه الإسلاميين وبَّخ أهله على سلبيتهم مع ابنهم الهوائي (الدلوع) وهم يرون فيه علامات الانسلاخ من الدين؛ وسمعت أنه هدد بقتله إن استمر في طريقه؛ أما أمه فكانت تبكي وتلقي بالمسؤولية على جارتهم المسيحية التي تكره ابنها، وتظن أن هذا من عمل سحر عملته له في الكنيسة بشبرا تأديبًا له على إيذائه لسمعة ابنتها منذ سنوات.

هذه الأخبار المؤكدة أصابتني بقلق شديد وتوتر رغم أنه كان هناك الكثير من المسيحيين الأقرب له مني، وجعلتني أستعد للتهرب منه كشخص تحت المراقبة، حتى لا يأتي اليوم وأجد نفسي في القفص في قضية (شبكة تنصير). لم أتوقع وقتها أن هذا الشخص الذي قررت أن لا أرد عليه إن اتصل بي وأنكره إنكار بطرس لسيده، وأقسم على ذلك، وأسب وألعن وأقفل الخط، لن يتصل بي ولا بغيري.

أنا من بادرت للتعرف إليه وليس هو، انتهزت وقتها تلك الفرصة الذهبية التي لاتتكرر كثيرًا التي يرى فيها الإنسان مسلمًا على مشارف المسيحية، انتهزتها حتى أمسك بيدي ذلك الشيء المدهش الذي يجعل شخصًا لم يولد كمسيحي بل وُلِد كمسلم، قابلًا لأن يتسرب في أعماقه الإيمان بأن المسيح إله وليس نبيًا.

تباسطت معه يومها في حديث أخوي منوّع أنهاه بإلقاء بعض أشعار محمود درويش وشاعر آخر من أصل كردي لا أتذكره، وقصيدة أمل دنقل التي يقول فيها (المجد للشيطان معبود الرياح)، وكان إلقاؤه جميلًا بالفعل؛ وخصوصًا أنه صاحب نبرة تفيض شاعرية وحزنًا، ويجيد استخدام لغة الجسد. ثم مهّدت لنفسي بالكلام عن تمرد الشعراء وشكهم ونزوعهم أحيانًا إلى التجديف، حتى ألطّف الجو قبيل السؤال الصعب، ومن بعدها دخلت في الموضوع وأنا محافظة على ابتسامتي، وسألته عن يقينه في ألوهية المسيح بلهجة أبدو فيها كأنني غير متأكدة. تقمصت في طرح هذا السؤال شخصية شاعرة حداثية متمردة وصاخبة، سألته إن كان يظن أن تلك الألوهية مجاز كمجاز الشعراء، فنظر لي نظرة فيها شيء من الإباء، لقد ظن أنه يخضع لاختبار لقوة إيمانه. وكشاب في مثل هذه التركيبة رأى أن هذا لا يحق لي على الإطلاق، وقال لي بثقة: "أنا معجب جدًّا بالمسيح، هذه هي نقطة البداية، وهي كافية جدًا لأن أقبَله وأقبّل يده الممدودة لي". هززت رأسي محرجة، يبدو أنني لم أكن مقنعة في تمثيل دور فتاة غير متأكدة، ربما يرجع ذلك لكوني غير متأكدة بالفعل.

تركته يسترسل في الكلام عنه، وكنت أزداد تأكدًا من خلال استرساله أنه يحبه حبًّا كذلك الحب الذي يكنه لـ(جيفارا)، فوضّحت له أنني أدرك تلك الجاذبية التي يشعر بها الكثيرون تجاه المسيح بما فيهم بعض الملاحدة واللادينيين، ولكنني أستفسر منه عن الاعتقاد في ألوهيته، فزفر وتكلم كلامًا مختصرًا ومرتبًا كأنه يعطيني ما أريد الاستماع إليه أو ما هو متوقع أن يقوله، تكلم وهو يبتسم ابتسامة المستفَز عن ميلاد المسيح المعجز وإحيائه للموتى وقيامته من الأموات. وبعد أن سكت قليلًا، أبدى تذمره لكونه اضطر لأن يجيب بهذا الشكل المباشر الذي لا يروق له، وصارحني وهو يركل الطوب بحذائه الغليظ المحلول الرباط، بأن سؤالي سطحي، وأن المعجزات بالنسبة له ليست أكثر إبهارًا من ألعاب نارية في عين الأطفال، إنها ليست له، إنه لا يحب العروض البصرية لأنها للمتبلدين، إنما تبهره طاقة الحب العظيمة في قلب المسيح للبشر، وقدرته الإعجازية على التضحية، وإنه عليّ أن لا أسأله هذه النوعية من الأسئلة التي لا تناسبه.

وبعد أن سكت قليلًا، قال لي بنبرة مجروحة شاكية إنه عليّ أيضًا أن لا أصدق ما سمعته من أنه وصل للمسيح منقادًا خلف دكتور الأسنان (ش)، وقال إنه لا يتبع أحدًا، وإنه جاء للمسيح بمحض إرادته، وأن الدكتور وفّر فقط عليه بعض الوقت وجنّبه بعض المطبات، قال كل هذا كأنني أطلت الحديث معه عن الدكتور، رغم أن كل ما نطقت به في أول اللقاء هو سؤاله عن أخبار الدكتور لا أكثر.

يبدو أنه كشخص معتز بنفسه، يرفض أن يشعر بأنه كان (صيدًا) لأحد، للدرجة التي شممت معها في كلامه برائحة كراهية للدكتور وهو نفس إحساس جانيت الذي نقلته إليّ؛ هي توقعت أنه شعر بالاستياء والصدمة والإهانة بعدما اتضح له متأخرًا أن احتواء الطبيب له ليس احتواء صديق قد انبهر بفكره وأشعاره، بل هو احتواء من النوعية (أندراوس)، احتواء تبشيري.

انتهى احتضان الطبيب له بأن عرفه على مسيحيين مقاربين له في السن والاهتمامات ممن يفضلون الجلوس مثله على مقاهي وسط البلد، واندمج فيهم بسرعة بسبب توافق الميول والشخصيات، لينسحب الدكتور برفق، في عملية تشبه إطلاق كائن في بيئته الطبيعية من قبل ناشط في حماية الحياة البرية.

كان لديه جرح انتبهت له جانيت، جرح يوقظه سؤال عابر عن طبيب الأسنان، وربما يوقظه حتى ما يسمعه في الإنجيل عن دعوة المسيح لاثنين من التلاميذ (بطرس وأندراوس) كي يعلمهما فن اصطياد الناس؛ ولن أذهب بعيدًا إن ظننت أن اختياره مذهبًا آخر هو أفضل وسيلة عملية وجدها لينفي أمام الناس وأمام نفسه تهمة انقياده لطبيب الأسنان، وليحطِّم سلسلة العلاقات التي تكوَّنت بمعرفته به.

احمرَّ وجهي من الضيق، لكونه تعامل معي كشخصية فقيرة محدودة تنفِّذ عليه اختبارًا ساذجًا، ولكني شعرت بأنه يجب عليَّ أن أتحمله، وقلت له إن مايقوله عن المسيح شيء في منتهى الجمال والرقة، ولكنه مذكور في القرآن، ولم يجعل المسلمين يؤمنون بألوهيته، وإني فعلًا أود أن أقف على الكلمات التي قالها المسيح وجذبته لهذا الطريق الصعب الذي سيجعله مطاردًا للأبد من مجتمعه، ولن يمكنه أن يحضر زواج أخته الكبرى التي يحبها كثيرًا، والتي جاءها ابن الحلال بعد أن وصلت للثلاثين، أو عزاء أبيه بعد عمر طويل من بعد أن يعلن ديانته الجديدة، ماذا قال المسيح ويبدو وكأنه قاله في أذنيك فصدَّقت ألوهيته، للدرجة التي سترمي بها كل شيء خلفك؟

وقلت له إنني لا أسأله باعتباري مسيحية قديمة تسأل شابًّا مستجدًا في المسيحية، أنا لا أمارس عليه (تنطيط) الأقدمية، وأنا أيضًا لا أختبره، وكذلك لا أنظر للأمر باعتباره كان في مباراة غير متكافئة مع الدكتور انتهت باستسلامه السريع؛ فصدقني وهز رأسه، واعتذر عن أسلوبه، وقال إن الأمر بسيط جدًّا، وبغير تكلف، إنه كحالة الحب، لقد غمره شعور عارم بحب المسيح والإيمان به.

ويوم وراء يوم، شعر أنه دخل في عالم آخر مختلف وحالة أخرى مدهشة من الصعب مناقشتها بالمنطق، فابتسمت معبرة عن اكتفائي بالإجابة، حتى أبدد الجفاء العابر، وإن كنت في أعماقي أشعر بالألم وخيبة الأمل، فحتى ذلك المثقف المسلم دخل في الأمر من بوابة العم (نصحي البواب).

(م.س) لم يذكر قولًا واحدًا للمسيح باعتباره تصريحًا بالألوهية، رغم أن كم الشعر الذي ألقاه يؤكد فيه أمرين مهمين: قوة الذاكرة وحسن الالتقاط للتعبير المبدع الاستثنائي؛ فما الذي جعله يدخل في الأمر على خلاف ميوله من بوابة العم (نصحي البواب) حيث تبدو المسائل راسخة مستقرة وليست بحاجة للتعبير عنها؟ ألم يجد في أقوال المسيح شيئًا فذًّا في التعبير عن ألوهيته يناسب ذوقه ليلقيه أمامي بالنبرة الجميلة ولغة الجسد المتمكنة؟



لقد استراح من بعد ذلك وأخذ يتكلم على السجية، وعبر لي عن نفسه وأحاسيسه الخاصة تجاه المسيحية، وكيف أن هناك أشياء مهَّدت له الطريق الذي يسير فيه، مثل شعوره المستقر بأنه من أصل فرعوني، وأنه لا يميل على الإطلاق للعروبة، واستند في دعم ذلك الشعور المستقر إلى كون القرية التي ينتمي لها والده لها أصل مصري قديم، وتكلم عن أشياء أخرى مهَّدت، من ضمنها عقدة ذنب نتيجة لركله طالب مسيحي زميله في بطنه في أيام الثانوية ركلة شديدة، عندما قال له في مناقشة بينهما إنه يرى في القرآن مجرد كلام فارغ، وحاول إقناعه من بعد ذلك أنه لم يضربه لكونه مسيحيًّا، بل ضربه لأهانته مقدساته، ولكن (أكرم) المريض بالقلب الذي عاد من الإجازة المرضية أصر على الخصام، وظل مقتنعًا بأنه تعرض للضرب لكونه مسيحيًا.

وعقدة ذنب أخرى منذ بداية المراهقة عندما بدأ يعاكس ابنة الجيران المسيحية بنت الثالثة عشر من الشرفة للشرفة، حتى ضبطتهما أمها ذات الأصول الصعيدية، وحدثت خصومة بين الأسرتين، وحاول أن يتأسف للمرأة عندما وجدها في السوق من بعد ذلك بعدما وصل للثانوية، ويشرح لها أنه لم يقصد أن يسيء لهم باعتبارهم أسرة مسيحية، وأن هذا الأمر يحدث في هذا السن بين المسلمين وبعضهم بعضًا، وكذلك بين المسيحيين، إلَّا أنها لم تثق به، وظلت تعتقد أنه كان ينوي لابنتها الأذى لأنهم مسيحيون.

أشياء كهذه وغيرها، كلها جعلته يشعر بأن اقترابه من المسيحيين المصريين فيه عودة للجذور وفيه راحة بال؛ هناك شيء ما عميق يجعل كل خطوة في الاتجاه للأقباط كخطوة لعودة ابن ضال لأهله، شيء يغلق العيون المحتجة للجارة الأم وللزميل الذي مسك بطنه من شدة الألم.

شدتني هذه الشظايا الشاعرية التي حكاها قليلًا، غير أني تذكرت حاجتي الملحَّة لحديث راسخ ومنطقي، فابتسمت بعد أن أبديت أسفي لكونه كان يسيء بدون أن يتعمَّد الإساءة، وكان يرغب دائمًا في أن يطيب خاطر الآخرين فلا يجد من يصدقه.

وطلبت منه أن يتحمَّل سؤالي المفاجئ، فهز رأسه بما يشير إلى أن آخذ راحتي، فقلت له إن كلامه اللطيف عن الفراعنة وكذلك عن المسيح، قد جعل حديث فرعون في القرآن يقفز على بالي فجأة، ذكرت له الكلمات التي يدعي فيها فرعون الألوهية بالمعنى، فقال:"أهو قال ذلك؟!"، فصدمني أنه لم يسمع هذه الأخبار من قبل، فاضطررت إلى البحث أمامه في جوجل عن طريق الموبايل، حتى عثرت على ما أريد، ففرعون يهدد موسى: ﴿ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَـٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾ [الشعراء: 29]، ويقول للناس: ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴾ [النازعات: 24]، وقال أيضًا:﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِي ﴾ [القصص: 38]

وسألته وأنا باسمة، وهو متحفز ليثبت صلابته واستعداده، إن كان يشعر بالقلق بعد سماعه لهذه التصريحات الصاخبة المباشرة، بالقلق من أن فرعون يعرف ما الذي يجب على مدعي الألوهية أن يقول، بينما جميع تعبيرات المسيح لا يمكن أن تقارن من ناحية الإفصاح بما ورد على لسان فرعون بالقرآن؛ فردَّ بصيغة متهربة وعلى سبيل الدعابة بعد أن بان عليه للحظات آثار المباغتة، وقال إن تصريحات فرعون نجسة ومضلِّلة، هذا هو الفرق، والمسيح جاء ليخرج بالناس إلى بر النجاة، أما فرعون فتسبب في إغراق نفسه وإغراق من ساروا خلفه؛ وأكمل وهو يبتسم أنه لايستطيع حتى ولو كان من نسل فرعون نفسه بأن يشهد لفرعون ولا يشهد للمسيح.

حاولت أن أشرح له أنه يجيب عن سؤال لم أسأله، أنا لم أقل له أيهما أفضل: المسيح أم فرعون؟ هذا سؤال لا يحتار المسلم في إجابته حتى لو كان من علماء المصريات، أنا أسأله عن الإفصاح، وهو سؤال مشروع؛ أسأل عن السبب الذي جعل المسيح يمتنع عن إطلاق تصريحات بهذا المستوى من الوضوح؛ فغير مجرى الحديث، بعد أن قال لي ضاحكًا وبلهجة محذرة إننا بإمكاننا أن نكون (ثنائيًا) عجيبًا نادرًا في يوم من الأيام إذا استمر بي وبه الحال على هذا النهج، مسلم وتنصَّر، ومسيحية وأسلمت؛ واستأذن وقد بان عليه أنني خدشت نوعًا ما تصوره الجميل، بينما توقعه الضاحك لإسلامي أيقظ ذئب الإسلام النائم في غرفة عمي.

كيبورديون وكيبورديات

محمد علي يوسف

معقول يا مولانا؟! ستسجل القرآن بصوتك؟! سيكون هناك مصحف مرتل ليس ورقيًّا؟! سور كتاب الله ستكون على اسطوانات؟! وهل هذا جائز شرعًا؟!

كان هذا جزءًا من أخذ وردّ ومحاورات ومناقشات، طُرحت عندما قبل الشيخ محمود خليل الحصري فكرة تسجيل القرآن بصوته على اسطوانات؛ ليكون بذلك أول من يسجل القرآن كاملًا برواية حفص على مستوى العالم، وذلك في مطلع الستينات من القرن الميلادي المنصرم.

ولقد ذكر لي بعض علماء القراءات من المخضرمين -بارك الله في أعمارهم- كيف أن الفكرة في البداية كانت مخيفة، وكيف أن جل قراء هذا الزمان -إن لم يكن كلهم عدا الشيخ الحصري- قد رفضوها ابتداء، كما ترددوا كثيرًا من قبلها حين بدأ الترتيل في إذاعة القرآن الكريم، التي كان الشيخ الحصري من روادها أيضًا.

البعض يزعم أن رفض القراء كان نابعًا من أسباب مادية فقط، وأنهم كانوا يخشون أن يؤثر ذلك على استدعائهم في المناسبات المختلفة ليرتلوا القرآن ترتيلًا، وأن يستعيض الناس عن أريكة القارئ العتيقة بجهاز جرامافون أو راديو يستمعون من خلاله إلى تلاوة القرآن، فلا يكون هناك حاجة إليهم ويقطع عيشهم كما يقال!

وهذا في الحقيقة غير صحيح بهذا الإطلاق؛ فإن منهم من كان لا يفكر في المادة بهذه الطريقة، لكن المسألة كانت ببساطة: رهبة الجديد، كان الخوف من المجهول، ومهابة أن تكون الأول والرائد، رغم أن خيرية الأمر ظاهرة، ونفعه واضح، لا تخطئه عين فقيه؛ لكن لما زالت الرهبة وأخذ الحصري زمام المبادرة فسجل المصحف بقراءة حفص عن عاصم، ثم تلاه بعدها ليكون أيضًا أول من سجل المصحف بقراءة ورش عن نافع.

هنا أقبلوا وبدأوا تباعًا في تسجيل القرآن، ليتردد صدى أصواتهم في أنحاء الدنيا، وليصبح الناس كل يوم على صوت الحصري الرخيم، أو تلاوة المنشاوي الخاشعة، أو روعة ترتيل عبد الباسط، رحمهم الله جميعًا.



لكن يظل السبق للحصري، فهو الذي استطاع أن يواجه رهبة الجديد، ويقتحم خوفه من المجهول، ولا يأبه باستهجان المستهجنين، أو مزايدة المزايدين، وكذلك كل جديد دائمًا ما يواجه بعراقيل الخوف، وعوائق الاستهجان، وربما التحقير من شأنه، وامتهانه من البعض.

أذكر جيدًا في التسعينات حينما بدأت شبكة الإنترنت في الدخول إلى المنازل، كيف أن كثيرًا من أصحاب الفضيلة -بارك الله جهدهم وأعمارهم- قد تحفظوا عليها جدًّا في ذلك الحين؛ بل إن منهم من أفتى بحرمتها أصلًا وحذر الناس منها، ثم كان لها أبلغ الأثر بعد سنوات في نشر دعوتهم بفضل الله إلى الآفاق، وصارت مواقعهم الإلكترونية وموادهم الصوتية والمكتوبة تجوب الدنيا بأسرها، ولله الحمد والمنة.

لكن في البدء كانت الرهبة، وربما التهوين من شأن الفائدة والنفع والتحفظ على الجديد، وهذا الأمر ليس بمستحدث؛ فدائمًا ما كانت الرهبة من الوسائل الحديثة والطرق الجديدة والسبل المبتكرة، ولو رجعنا في دفاتر التاريخ وقلبنا في صفحاته القديمة لوجدنا في البداية تحفظًا على جمع المصحف، وكيف أن بعض الصحابة الكرام -رضوان الله عليهم- قد هاب أن يفعل شيئًا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، رغم أن الحاجة صارت ملحة إليه بعد مقتل الحفاظ والقراء في حروب الردة، ثم الحاجة بعد ذلك في عهد عثمان رضي الله عنه، وقد فتحت الأمصار واتسعت رقعة البلاد الإسلامية، وصار من المتعذر أن يصل القرآن كاملًا لتلك القفار البعيدة والأمم الجديدة، هنا قرر الصديق رضي الله عنه أن يجمع المصحف، وزالت الرهبة وشرح الله صدور الصحب الكرام وكان الفضل العظيم.

لا شك أن المثال عظيم ولا يطابق بكل جوانبه ما ألقي الضوء عليه في هذا المقال؛ لكنني فقط أشير هنا إلى نقطة الرهبة من جديد الوسائل ولوازم التطور في الآليات، والتحفظ على ذلك ابتداء؛ فالأصل أن كثيرًا من الناس ملازمون لما يعتادونه، ويصعب عليهم جدًّا أن يقبلوا شيئًا خلاف ما ألفوه.

وللأسف كثير من أصحاب الفضل أو القيادة يظلون دائمًا مرتبطين بتلك النمطيات، أما المغيرون المجددون فإنهم يتحررون من أغلال النمطية، ويفكرون بشكل مختلف ومبتكر وعصري، ويتعاملون مع الوسائل بنوع من العملية، ما دامت لا تخالف أصلًا شرعيًّا، أو معتقدًا إسلاميًّا، وغاية ما فيها أنها جديدة غير مألوفة.

"لو كنت قد سألت الناس ماذا يريدون، لقالوا لي إنهم فقط يريدون حصانًا أسرع". تلك المقولة المنسوبة لهنري فورد، رائد صناعة السيارات المعروف، تلخص تلك القضية بشكل واضح؛ فالناس معذورون في هذا الرفض أو قصور الرؤية، وذلك لأنهم -كما قلت آنفًا- أسرى لما يعرفونه ويعتادونه، وما كان لصاحب رؤية أن يقدم جديدًا لو ظل يسير خلف نظرة الناس النمطية والتقليدية، ولم يكن العالم ليشهد تلك الثورة التقنية والمعلوماتية الهائلة لو استمع أصحاب العقول لما يمليه الجمهور؛ فرضخوا لوسائلهم القديمة وحسب.

لذا تجد الشرع في نطاق الوسائل القابلة للتحديث يذر مجالًا للتجديد والتطوير، ولا يغلق إمكانية التحديث والتغيير، فقط يضبطها بضوابطه وحدوده؛ فتظل الوسائل لها أحكام المقاصد، فلا تستعمل وسيلة محرمة لمقصد حلال، بل لا بد أن يكون الطريقة جائزة لتؤدي إلى الغاية الجائزة.

هذا هو الشرط أما من حيث التفاصيل والأدوات: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾ [الأنفال: 60] ومن جعل لكم الخيل والبغال والحمير لتركبوها هو القائل في ذات الآية: ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8] المسألة إذن ليست قاصرة على سيف أو رمح أو خيل ودواب؛ ولكن انطلقوا وابتكروا وجددوا ما استطعتم، ما دام كل ذلك في إطار من الضبط وعدم التجاوز والانتهاك لحدود الله.

لكن مع هذا تصدق في كثير من الخلق مقولة الشيخ الغزالي رحمه الله: "لكل جديد رهبة، مهما كان هذا الجديد مغريًا وأمراً يتمناه المرء طوال حياته ويسعى إليه!". وأزيد: ولكل جديد تهوين واستهجان، يصل مع البعض إلى احتقار ممارسيه، والتقليل من شأنهم وآثارهم، أقول هذا الكلام اليوم بعد هذه المقدمة الطويلة والتي أراها ضرورية، بعد أن صارت مصطلحات تتردد وتلوكها الألسنة، دون أن تعي ما يحمله إطلاقها بهذا التعميم المخل من تحقير وتهوين، وفي الحديث: "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم". [رواه مسلم]



مصطلحات من نوعية: "فقهاء الكيبورد"، و"مناضلي فيس بوك"، و"مجاهدي الفضاء الإلكتروني". تلك المصطلحات التي تحتاج اليوم إلى تقنين وتفصيل، بعد أن صارت سيفًا مصلتًا على من تصدروا في تلك الوسيلة، وصارت تشهر في وجوههم كلما خالفوا أو انتقدوا أو كان لهم رأي على غير ما يريده أولئك الذين يستعملون تلك الألفاظ والاصطلاحات بلا تمييز.

والحقيقة أن بداية تلك الاصطلاحات أطلقها بعض الكرام وأهل الفضل لتوصيف ظاهرة بعينها، وهي ظاهرة التعدي اللفظي والسب والانتقاص، التي يقوم بها البعض على شبكات التواصل، محتمين بشاشاتهم، مجترئين من خلف (كيبورداتهم أو ألواح مفاتيحهم)، متعالمين على غيرهم، تزببوا قبل أن يتحصرموا، وتصدروا قبل أن ينضجوا، واستعملوا تلك الوسيلة (والتي أؤكد وأكرر أنها وسيلة) في حروب لفظية، واشتباكات يحدوها فحش القول والبذاءة، دون أن يرعوا لكبير قدرًا ولا يحفظوا لعالم حقًّا. هذا ما أتصوره من أصل لتلك المصطلحات عند نشأتها منذ شهور أو أعوام، وما فهمته من مقاصد الكرام الذين أطلقوها ابتداء.

لكن المشكلة كما قلت إنها لم تعد كذلك، وصار مدلولها عند البعض مختلفًا تمامًا؛ بل صارت سلاحًا في أيديهم يرمون به من يخالفهم من خلال تلك الوسيلة بأنه مجاهد (كيبورد)، المفارقة الطريفة أنهم يكتبون ذلك على (كيبوردات) أيضًا؛ لكن يبدو أن (كيبوردات) هؤلاء مختلفة عن (كيبورداتنا)، وبالتالي لا ينطبق عليهم ما ينطبق علينا!

ولا مجال اليوم للهرب من تلك التصنيفات والمصطلحات؛ بل أحيانًا لا مجال لمجرد نقدها وكأنها قد اكتسبت قداسة وعصمة، نظرًا لفضل مطلقيها، بينما هي كما قلت قد غادرت مقصدها الأول، ولم تعد متعلقة ببذاءة ذلك الكيبوردي أو فظاظة تلك الكيبوردية؛ فحتى لو أنك تطلب العلم الشرعي منذ نعومة أظفارك، وتدرسه في محاضراتك وخطبك وحلقاتك منذ سنوات، ومهما صنفت من المصنفات وكتبت من الكتب أو المقالات والردود والمتابعات والمناظرات في جرائد أو مجلات، فما دمت قد تجرأت على مقدس (التابوهات)، وسولت لك نفسك بعض الردود والمتابعات والانتقادات =فأنت من الكيبورديين والكيبورديات، لا مهرب من ذلك ولا انفلات.

لكن الحقيقة أن تحقير صاحب الرأي، والمسارعة لازدرائه أو انتقاص قدره، والتشكيك في علمه أو فهمه أو إدراكه عند مخالفته أو رفضه لمواقف حزب أو جماعة أو متبوع =هو محض ضعف، وحيلة عاجز خاوٍ، إن كان مبناه على شخص القائل نفسه أو الوسيلة التي يستعملها، وليس بناء على رأيه وطرحه وموقفه، ولو كان فاعل ذلك منصفًا صادق الرغبة في البحث عن الحق لقبله من أي مخلوق؛ فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى الناس بها، حتى لو وجدها مع مسكين لا يملك إلا قلمه أو لوحة مفاتيحه، ويرفض أن يقدم كشف حساب لعمله وبذله في الواقع، نتيجة مزايدة مزايد أو تحقير مستهجنٍ مزدرٍ.

وليس ذنب البعض أنهم لا يجدون منبرًا آخر، وقد غُلِّقت الأبواب في وجوههم ولم تبق لهم ليصدعوا بكلمة يرونها حقًّا إلا لوحات مفاتيحهم أو كيبورداتهم، العجيب أنه وبعد مرور أعوام طويلة على ظهور تلك الوسائل، وبعد وقوع أحداث فارقة ومنحنيات مزلزلة كان منشأ كثير منها هو تلك الوسائل، لم يزل البعض يتحفظ ويزدري أهلها أو متقنيها والمتعاملين معها.

والحقيقة أن هذا أمر مثير للدهشة وللحيرة للغاية، لماذا نعتبر فيس بوك أو تويتر أو أي موقع آخر يدعو المرء من خلاله أو يطرح رأيه أو يسهم بنتاجه العلمي أو الفكري مبررًا لتدني النظرة إليه؟ أو اعتباره أقل من الوسائل الأخرى؟ هل قصر السلف الصالح رحمهم الله على وسائل معينة؟ كالمدارسة في المساجد وحلقات العلم؟ دون كتابة الكتب وتصنيف المصنفات التي بقيت تراثًا هائلًا من بعدهم؟ الجواب: لا، بل فعلوا ذلك، وجابوا الدنيا بمشارقها ومغاربها لنشر دعوتهم وإبلاغ علومهم لخلق الله بكل سبيل.

وهل كانت لدى مفكري الحركة الإسلامية وروادها عبر التاريخ وسائل لتوصيل ما عندهم فلم يستغلوها؟ الجواب: لا، فالمتتبع على سبيل المثال لجهد الشيخ محب الدين الخطيب، والشيخ محمد رشيد رضا، وغيرهم في مطلع القرن العشرين، يجد حرصًا من أولئك الرواد رحمهم الله على إخراج المجلات العصرية التي تواكب الحقبة الثقافية التي عاشوا فيها، وفي عصرهم ظهرت الجمعيات العلمية والدعوية والخيرية، وكان لهم دلو فيها وسهم في خيرها؛ فهل يتصور أحد أنه لو كان لدى أولئك الرواد فرصة ليتحفونا بمقولاتهم ومقالاتهم ويصدعوا برسائلهم وأصول دعوتهم وأفكارهم من خلال الشبكة العنكبوتية ومواقع التواصل لما فعلوا؟!

هل لو كان لدى المصنفين الأوائل والأئمة الموسوعيين، أمثال البخاري ومسلم وأحمد معرفة بـ(البي دي إف)، والمواقع التي تعنى بنشر الكتب العلمية الإلكترونية كانوا ليتخلفوا عنها رحمهم الله؟! أعتقد أن الناظر في حرص أولئك القوم على البلاغ وحفظ العلم ونشره سيجد الإجابة ماثلة أمام عينيه والله أعلم.



إن الإنترنت وشبكات التواصل فيه هي -كما بينت- مجرد وسائل، كما أوراق الكتب وسيلة، وكما الإذاعة والتلفاز والمحاضرة المسجلة على شريط كاسيت أو سي دي هي وسائل، ويبقى المعيار هو المحتوى والقيمة وليس من أساء الاستعمال حجة على من أحسن.

لذلك فلابد من تفصيل حين استعمال تلك المصطلحات، ولربما يأتي يوم يكون نفع أولئك الذين يحتقر جهدهم ويزدرى عملهم أعظم وأكثر تأثيرًا من غيرهم، وفي النهاية كلها ثغور لا يفترض أن يستعلي من يقفون عليها بعضهم على بعض.

وسواء صدرت الكلمة من قلم أو لسان أو لوحة مفاتيح فسيسأل المرء في النهاية عن فحواها ومحتواها، وهل وافقت حقًّا أم صادفت باطلًا، وهنيئًا لمن وافق كلامه الحق حتى لو كان من أولئك: الكيبورديين والكيبورديات!